

المشروع القومي للترجمة

# الترجمة والإمبراطورية

## نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية

دوجلاس روبنسون
ترجمة ثائر الديب

886

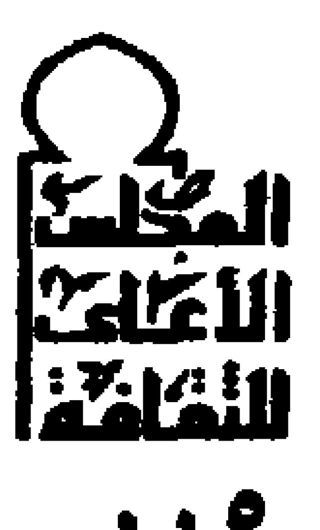
المشروع القومى للترجمة

# الترجمة والإمبراطورية

## نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية

تأليف
دوجلاس روبنسون

ترجمة
ثائر ديب




٥٠٠

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور


- العدد: ٨٨٦
- الترجمة والإمبراطورية
- دوجلاس روبنسون
- ثائر ديب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب:

Translation and Empire
Postcolonial Theories Explained
by Douglas Robinson



First Published by:
St Jerome Publishing, Ltd
Manchester, United Kingdom.




شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

# المحتويات

# مقدمة

اعتاد كثيرٌ من دارسي الترجمة على النظر في هذا الحقل من زاوية الاختيار بين بديلين متعاكسين: الاختيار بين ترجمةِ كلماتٍ مفردةٍ أو ترجمةِ جملٍ كاملة؛ الاختيار بين دراسة الترجمة من وجهة نظرِ علم اللّغة أو دراستها من وجهة نظر الأدب.

غير أنَّ الأمر، للأسف، ليس بهذه البساطة.

وأول ما يخطر في الذهن هو أنَّ ذلك التفريق القديم بين الترجمة "كلمة مقابل كلمة" والترجمة "جملة مقابل جملة" قد غدا اليوم بالغ التعقيد، وبات مشتملاً على وجهات نظر متباينة جذريًا، مثل تمييز جوليان هاوس (1977) بين ترجمة "صريحة" وترجمة "مقنّعة"، بين إيلاء الاهتمام لواقعةِ أنَّ نصًّا ما هو ترجمةٌ والزعم بأنّه مكتوبٌ أصلاً باللغة الهدف؛ وتمييز لورنس فينوتي (1986، 1995) – المستمدّ من الرومانتيكيين الألمان – بين ترجمةٍ "تُبقي على أجنبية النصّ" وترجمة "تعمل على توطينه"، بين ما كان يمكن لفريدريش شلايرماخر (1813) أن يدعوه "أخذ القارئ إلى الكاتب"، و"جلب الكاتب إلى القارئ".

ولقد تعقّد بالمثل كلٌّ من مقاربة الترجمة اللغوية ومقاربتها الأدبيــة، فبات علماء اللغة ونقّاد الأدب جميعًا مهتمّين بالقوّة الاجتماعية وأنظمة الاعتقاد، حيث يمكن للقارئ أن يرجع، مثلاً، إلى حاتم ومِيْسن (1990) من الجانب اللغويّ، وإلى إيفن زوهار (1979،1981) ولوفيفر (1992) من الجانب الأدبيّ، ليرى أنَّ علماء اللغة غدوا مختصّين بعلم النفس اللغويّ، يدرسون عمليات الترجمة من خلال "بروتوكولات التفكير بصوتٍ عالٍ"، وأنَّ نقّاد الأدب غدوا تأويليين، يدرسون عمليات الترجمة من خلال نظرياتٍ فلسفية معقّدة، كنظرية فالتر بنيامين (1923)، أو مارتن هيدجر (1957) أو جاك دريدا (1985).

بيد أنَّ الثنائيات القديمة في دراسة الترجمة تُثبتُ، على الرغم من تعقيدها المتزايد، أنّها قاصرة بالقياس إلى ضروب التناول والنقاش التي تقدّمها مقاربةٌ مهمةٌ جديدةٌ من مقاربات الترجمة، هي تلك التي وُلدت في الفترة بين أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأواخرها، لا من الدراسات اللغوية أو الأدبية بل من

الأنثروبولوجيا، والإثنوغرافيا، والتاريخ الكولونيالى؛ أعنى **دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية**، أو دراسة الترجمة فى علاقتها بالإمبراطورية. حيث أتت التــأثيرات الكبرى على هذا العمل الأخير من خارجِ حقلِ دراساتِ الترجمةِ البازغ، أتت مــن أنثروبولوجيين ومؤرّخين مهتمّين بصدامِ الثقافات راحوا يبدون اهتمامًا تــدريجيًا، وثانويًا فى الظاهر، بمشكلات اللغة والتواصل بــين أنثروبولــوجيى العــالم الأول والسكّان "المحليّين" فى العالم الثالث. بل إنَّ منظّرى الترجمة مابعــد الكولونيــاليين المُحْدَثين ومؤرِّخيها يتّخذون مواقعهم فى هوامش دراسات الترجمة، فلا يعرّفــون أنفسهم على أنّهم علماء ترجمةٍ فى المقام الأول، ولا تراهم فى مؤتمرات الترجمة، ولا تجد مقالاتهم فى المجلات المعنيّة بدراستها. وعلى سبيل المثال، فإنّ فايســنت رفاييل، صاحب كتاب **الإصابة بالكولونيالية** (1988)، هــو مــؤرّخ مــن حيــث اختصاصه ودربته، لكنه يدرّس الآن فى قسم الاتّصال. وإريك تشيفيتز، صــاحب كتاب **شعرية الإمبريالية** (1991)، هو أستاذ فــى قســم الدراســات الأمريكيــة، وتيجاسوينى نيرانجانا صاحبة كتاب **موقع الترجمة** (1992)، هى محاضرة فى قسم الأدب الإنجليزىّ.

ليست المسألة إذن مسألة علماء فى الترجمة يجدون لهم مــوئلاً مؤسســاتيًا خارج برامج دراسات الترجمة التى هى، فى النهاية، ظاهرة جديدة نسبيًا، لم يتحقق لها بَعْدُ ذلك الانتشار الواسع أو الرسوخ المكــين. فهــؤلاء البــاحثون لا يزالــون يتعرّفون بحقولٍ أخرى فى المقام الأول، وبدراسات الترجمة فى المقــام الثــانى أو الثالث (إذا ما تعرّفوا بها أصلاً)، وليس ذلك إلا لأنّ نشرهم كتبًا فى الترجمة كــان قد جذب إليهم بعض القرّاء المعجبين من بين جماعةٍ علمية لا يعرفون عنها ســوى القليل. ويعترف رفاييل، ونيرانجانا، وتشــيفيتز وســواهم مــن البــاحثين مابعــد الكولونياليين بأنّهم يحاولون "التمسّك" بدراسات الترجمة، لكنهم لا يجدون فى هــذا الحقل سوى القليل مما يثير اهتمامهم، ولذلك لا يشاركون فى مؤتمرات الترجمــة ولا يشتركون فى مجلاتها أو ينشرون فيها.

ويمكن اتّخاذ هذه "اللامبالاة" أو هذا "الإهمال" – أو هذه الهامشية على الأقل – تجاه حقل دراسات الترجمة كدليلٍ على أنّ هؤلاء الباحثين **لا يمارسون** دراسات الترجمة فى حقيقة الأمر، ولذلك فهم غير جديرين بأن يهتمّ بهم علمــاء الترجمــة "الحقيقيون". غير أنّ مجرّد وجود كتابى هذا هو دليلٌ على أنّ الحال ليس كــذلك أو

أنّه لا ينبغي أن يكون كذلك، بل ينبغي أن يكون العكس تمامًا. فهؤلاء المنظّرون مابعد الكولونياليين، مهما تكن مصادرهم ونماذجهم وتأثيراتهم، لديهم الكثير مما يقدّمونه لحقل دراسات الترجمة. وإذا لم يُفِد هذا الكتاب كلّ الإفادة في جلبهم إلى هذا الميدان وجَعْلهم من ضمنه، كما هو الحال بالفعل، فإنّ من المُراد له على الأقلّ أن يقيم جسورًا بين عملهم وعمل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم علماءَ ترجمةٍ بالمعنى الدقيق.

عادةً ما انطلق الباحثون في الترجمة من اللغة، من الاختلاف بين اللغات، ومن المصاعِب التي تكتنف نقل الرسائل من لغة معينة إلى نظام نحويّ وتداوليّ جديد في لغةٍ أخرى. ولم يَنسَ هؤلاء بالطبع أُسسَ اللغة الثقافية، غير أنّهم ظلّوا ينحّونها جانبًا حتى فترة قريبةٍ جدًا، ويعتبرونها هامشية بالنسبة لدراسات الترجمة، أو يكتفون في أحسن الأحوال بالإشارة إلى حضورها في الأنظمة اللغوية على ذلك النحو الذي يجعل دراسة اللغة دراسةً للثقافة. غير أنّ تلك الجماعات التي راحت تدرس الأنظمة المتعددة والترجمة في البلدان الواطئة وإنجلترا وإسرائيل منذ سبعينيات القرن العشرين، كانت من بين أوائل الذين وسّعوا مناهجهم ذلك التوسيع الحاسم، بحيث يطاول لا الاعتبارات الثقافية وحدها بل الاعتبارات الاجتماعية والسياسية أيضًا. فقد نظر هؤلاء إلى المعايير الإيديولوجية وأنظمة القوة الاجتماعية المختلفة مثل الرعاية، حيث يمكن القول بحقّ: إنّهم مهّدوا الدرب أمام إدراك أنّ الدراسات مابعد الكولونيالية التي تتناول التواصل بين الثقافات قبل قيام الإمبراطورية، وأثناءها، وبعدها هي في جوهرها أشكال من دراسات الترجمة ذات توجّهٍ ثقافيّ وسياسيّ.

بيد أنّ الوجهة التي اتّخذها الباحثون مابعد الكولونياليين تبقى معاكسة تمامًا لهذا السبيل. فقد انطلقوا من الثقافة والاختلاف الثقافيّ، ولم يدركوا – إلا بصورة تدريجية – أنّ الثقافة تتوسّطها اللغة، وأنّ الترجمة هي إحدى أهمّ الظواهر بين الثقافية التي كان ينبغي أن يقوموا بدراستها طوال الوقت. ولعلّ من بين المقالات الأشدّ نفوذًا في هذا السياق مقالة طلال أسد "**مفهوم الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية**" التي تتبّع فيها تطور التفكير الأنثروبولوجي في «"ترجمة الثقافات" التي غدت منذ خمسينيات القرن العشرين أشبه بتوصيف بَدَهيّ للمهمّة المميّزة المنوطة بالأنثروبولوجيا الاجتماعية» (141:1986). وعلى

سبيل المثال، فقد طرح غودفرى لينهارت فى مقالةٍ عنوانها "أنماط الفكر" تعود إلى العام 1954 تلك الفكرة البذرة التى ستنمو وتتحول إلى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية:

> هكذا تظهرُ مشكلةُ أَنْ تَصِفَ للآخرين كيف يفكّر أبناء قبيلة نائيةٍ على أنّها مشكلةُ ترجمة، مشكلةُ أنْ تجعلَ ذلك التماسك الذى يتّسم به الفكر البدائيّ فى اللغة التى يستخدمها واضحًا قَدْرَ الإمكان فى لغتنا نحن. (أورده أسد 142:1968).

وليس من غير دلالة، بلا شكّ، وكما يشير أسد، أنّ لينهارت كان قد درس الأدب الإنجليزىّ فى كيمبرج على يد ف. ر. ليفيس: وهذه خلفية علمية فى الدراسات الأدبية تفتح عينىّ الأنثروبولوجىّ على مشكلة اللغة، والترجمة. فالمسألة، بعبارةٍ أخرى، لا تقتصر على "فَهْمِ" "أنماط الفكر" لدى "المحلّيين" بل تتعدّاه إلى **ترجمتهم** من لغةٍ إلى أخرى، عبر تباينات القوّة الموسومة بمفاهيم "العالم الأول" و"العالم الثالث"، "الأنثروبولوجىّ" و"المحلّىّ".

غير أنّ هؤلاء الكتّاب ليسوا بَعْدُ باحثين فى الترجمة. فالاستقصاءات الأنثروبولوجية التى يتتبّعها طلال أسد فى "الترجمة الثقافية"، ومقالة لينهارت "أنماط الفكر"، وكتاب جون بيتى **الثقافات الأخرى** (1972)، وكتاب رودنى نيدهام **الإيمان واللغة والتجربة**، ومقالة إرنست جيلنر "المفاهيم والمجتمع" (1970)، لا تعْنى بالترجمة سوى عناية عابرة، بوصفها مشكلة منهجية أو نوعًا من القيد. ويمكن لنا أن نتصوّر الإثنوغرافيين وهم يقولون: نريد أن ندرس الثقافات "البدائية" أو "المحلّية"؛ غير أنّ علينا إذا ما أردنا لاستقصاءاتنا أن تتحلّى بالأمانة، أن ندرك أنّ هذه الثقافات ليست بالبساطة التى حسبناها فى السابق ولا يمكن قطّ أن تكون كذلك. وفى أواسط ثمانينيات القرن العشرين غدت الدراسات الأنثروبولوجية التى تتناول التواصل بين الثقافات دراسات فى الترجمة بالمعنى الدقيق، وذلك مع ظهور كتابات مثل مقالة طلال أسد، وكتاب يوهانز فابيان **اللغة والسلطة الكولونيالية**، وكتاب جيمس ت. سايجل **وحيدًا فى نظام جديد**، وجميعها ظهرت فى العام 1986، حين انتقل اهتمامهم بالترجمة إلى وسط المسرح، أى بعبارة أخرى: حين بدأ هؤلاء الباحثون يدركون أنّ مشكلة الترجمة لا تشكّل قيدًا على مزاعمهم العلمية وحسب،

بل هى قضية أساسية فى كلّ تواصل وتفاعل اجتماعىّ سياسىّ بين العالمين "الأول" و"الثالث"، بين "المُحْدَثين" و"البدائيين"، بين المستعمِرين والمستعمَرين. وعلى سبيل المثال، فإنّ طلال أسد ينتقل من مراجعته التاريخية لأدبيات "الترجمة الثقافية" إلى مقاطع تتناول "عدم تكافؤ اللغات" (وهى قضية مركزية فى الدراسات مابعد الكولونيالية سوف نستكشفها فى الفصل الثانى من هذا الكتاب) و" قراءة الثقافات الأخرى". أمّا فابيان فيدرس كيف قام المستعمِرون البلجيك لما يُعْرَف اليوم بالكونغو باختيار سواحلية شابا التى كانت آنئذٍ لهجة صغرى يتكلّمها بضع مئات من الأفارقة، لتغدو **لغة التخاطب** (Lingua Franca) وراحوا ينشرونها فى أرجاء المنطقة التى يسيطرون عليها، حتى غدت عند الاستقلال فى العام 1960 لغة تنطق بها ملايين عدّة. بل إنّ فابيان يشير فى مقدّمته (1986: 3) إلى ما غدا – منذ ذلك الحين – افتراضًا مركزيًا فى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية:

> كان من بين الشروط الأساسية لترسيخ أنظمة السلطة الكولونيالية قيام تواصل حتمىّ مع المستعمَر. وقد تعدّى ذلك واقعة التبادل اللفظىّ (السطحىّ)، إلى ضروب من هذا التبادل تتوقّف فى المدى الطويل على وجود ممارسة تواصلية مشتركة توفّر الأرضية المشتركة التى يمكن أن تُطْرَح عليها دعاوى كلّ طرف. ومن المؤكّد أنّ استخدام وسائل الاتصال اللفظى والسيطرة عليها لم تكن أساس الحكم الكولونيالىّ وحسب، بل كانت ضرورية أيضًا للحفاظ على الأنظمة العسكرية، والدينية والإيديولوجية، والاقتصادية. ففى الكونغو البلجيكية السابقة، التى هى موضع اهتمامنا، لم تنقطع قطّ ممارسة القوة المادية الوحشية ولا فرض القيود الاقتصادية غير المباشرة التى كانت موضوع دراسات تاريخية كثيرة، لكننا لا نعرف سوى القليل عن تلك الضروب الحاذقة من استخدام القوة عبر السيطرة على الاتصال. ومثل هذا المفهوم، مهما يكن قد أُفرِط فى استخدامه، يمكن أن يكون بالغ الخصوبة إذا ما تمّ فهمه تاريخيًا وسياسيًا.

وبالمثل، فإنّ جيمس.ت.سايجل يؤكّد فى دراسته عن "اللغة والتراتب فى مدينة إندونيسية" على أنّ المرء "كى يتكلّم اللغة الجاوية، بل كى يكون جاويًا، لا بدّ أن يُتَرجِم" (3:1986)، ويتابع ليقول:

> الترجمة والتراتب مرتبطان على نحوٍ صميمىّ فى جاوه. فالمرء يكون خارج الخطاب، و"لا يكون جاويًا"، ما لم يستطع أن يترجم إلى الجاوية الرفيعة ويبدى بذلك عن الاحترام. هكذا يبدو تشكيلُ التراتب الاجتماعىّ والترجمةُ أمرين لا انفصال بينهما. وسوف أبيّن، فى وصف المشاهد الاجتماعية التى تشكّل الكتلة الأساسية فى هذا الكتاب، كيف تشكّل النظام الاجتماعى من خلال الحركة بين اللغات الجاوية، وكيف تمّ فى النظام الجديد تبرير ما اعتُبِرَ مغايرًا لهذا التفاعل، وكيف جرى عكس ذلك، فى لحظة التمزقِ الاجتماعىّ. فلئن كانت اللغة قد كوّنت التراتب، فإنّ بمقدورها أيضًا أن تعمل ضدّه. (9:1986).

ولقد كان لفابيان وسايجل تأثيرهما الكبير على عمل فايسنت رفاييل فى كتابه **الإصابة بالكولونيالية**؛ فعلى الرغم من نظره إليهما فى هذا الكتاب بوصفهما "تأثيرات" لا بوصفهما منظّرين أو مؤرّخين للترجمة مابعد كولونياليين، يبقى من المهمّ أن نتلمّس تلك القوة الهائلة التى مارساها فى تشكيل هذه المقاربة البازغة فى دراسة الترجمة منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين. وعلى سبيل المثال، فإن رفاييل يلخّص، حوالى نهاية كتابه، ما يعتبره مساهمةً أساسية أضافها سايجل إلى تفكيره فى الترجمة:

> يقول سايجل: إنّ الترجمة تنشأ من الحاجة إلى ربط مصلحة أحدهم بمصالح الآخرين والتعبير عنها بصورة مناسبة. وما تشتمل عليه الترجمة فى هذه الحالة لا يقتصر على قدرة المرء أن يتكلم لغة أخرى غير لغته، بل يتعدّاه إلى القدرة على إعادة صياغة أفكاره وأفعاله على نحوٍ يتّسق مع الأشكال المقبولة. وهى بذلك تتوافق

مع الحاجة إلى الخضوع للأعراف القارّة في نظام اجتماعيّ معين. وإذ يذعن المرء لأعراف الكلام والسلوك (التي تسبق نواياه ومقاصده، كونها أعرافًا على وجه التحديد)، فإنّه يقرّ في حقيقة الأمر ما يبدو على أنّه يتخطّى الذات ويتجاوزها. والترجمة إذن هي أولاً مسألةُ تبيّنِ الفروق بين السنن الاجتماعية وداخلها، ثم استكشاف إمكانية إيضاحها وإلقاء الضوء عليها. والقيام بذلك يعني النجاح في عملية الاتصال، أي في أن تُدرِك و تُدرَك ضمن حدود النظام اللغويّ والاجتماعيّ المفهومة. ولذلك، فإنّ الترجمة، كيما تحصل أصلاً، لا بدّ لها أن تحصل ضمن سياق من التوقّعات التي مفادها أنّ المرء سوف يحصل، مقابل خضوعه، على اعتراف الآخر بقيمةِ كلامه وسلوكه. وبهذه الطريقة، يجد لنفسه مكانًا على الخريطة الاجتماعية.

(210:1993)

وفي هذه السلسلة من المساهمات الأنثروبولوجية والتاريخية– لينهارت، بيتي، غيلنر، نيدهام، فابيان، سايجل، أسد، رفاييل، تشيفيتز، نيرانجانا، جاكومون، محرز– يصعب أن نحدّد على وجه الدقّة أين تغدو "الترجمة" بوصفها موضوعَ دراسةٍ مركزيةً وأساسيةً، وتكفّ عن كونها قضية منهجية واستعارة لمشكلات متنوعةٍ في الاتصال بين الألسن. هل نعتبر دراسة سايجل لجاوة نظرية مابعد كولونيالية في الترجمة؟ ربما. لكننا سوف نعمد في هذا الكتاب إلى تقديم مقالة أسد بوصفها أول مساهمة كبرى في نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية، أما فابيان وسايجل فسوف نعتبرهما مجرد سلَفين لرفاييل. بيد أنّ الأهمّ من التحديد الدقيق للّحظة التي نشأت فيها نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية هو تبيّن السيرورة التي دفعت عددًا من الباحثين، خاصةً الأنثروبولوجيين والمؤرّخين، إلى التفكير بالترجمة بوصفها أساسية في اهتماماتهم، تلك السيرورة التي انطوت أيضًا على إعادة تعريف الترجمة بطرائق كانت جديدة ومثيرة للباحثين في الترجمة.

أمّا ما يبقى ضمنيًا فى هذه السيرورة فهو، بالطبع، مفهوم الشرط "ما بعد الكولونيالي" والفرع المعرفيّ الناشئ الذى ولّده. فأحد التحولات بالغة الأهمية من كتابة أنثروبولوجيين مثل لينهارت وغيلنر إلى أعمال أسد وفابيان وسايجل هو ذلك الإدراك العسير بعض الشيء أنّ فهم الأنثروبولوجيين لـ"المحلّيين" قد لا يكون تلك المسألة المستقيمة اليسيرة كما كان يُعتَقَد فى السابق. وهكذا كان ثمة تحوّل صوب إحساس أشمل بأنّ هذه المشكلة هى جزء من حقل كامل من مثل هذه المشكلات، لا يقوم على أساس القوة الاجتماعية السياسية وحسب، بل على تاريخ الإمبراطورية أيضًا. وهذا ما مكّن فابيان من أن يكتب فى عام 1986 عن "الشروط الأساسية لترسيخ أنظمة السلطة الكولونيالية"، فى حين لم يخطر قطّ ببال لينهارت فى العام 1954 أن يستكشف الصلات بين استقصاءاته الأنثروبولوجية والمشروع الكولونيالى.

ونظرًا لصعوبة تقويم تلك الضروب من التجديد والابتكار التى أدخلتها نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية دون تلمّس بعض التقاليد البحثية التى تقف خلفها، فإنّ الفصل الأول من هذا الكتاب سوف يكون مكرّسًا لعرض الدراسات مابعد الكولونيالية عرضًا موجزًا من حيث علاقتها بالترجمة. أما الفصول من الثانى إلى السادس فسوف تستكشف معالم دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية وحدودها، فى انتقالٍ من القضايا العامة (فى الفصل الثانى)، إلى ما قبل تاريخ نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية (الفصل الثالث)، إلى قراءات دقيقة لعدد من الدراسات التى تتناول الأدوار التى لعبتها الترجمة فى الأوضاع الكولونيالية ومابعد الكولونيالية (الفصلان: الرابع والخامس)، إلى مراجعة مقتضبة للانتقادات التى وُجِّهَت إلى هذه المقاربة.

وتقوم البنية السجالية لهذه الفصول على أسطورة سردية أو طوباوية عن دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية أطوّرها فى بداية الفصل الثانى: حيث نجد انتقالاً من الترجمة بوصفها قناة للاستعمار، إلى الترجمة بوصفها مانعًا للصواعق يبغى **النجاة من ضروب عدم التكافؤ الثقافىّ** بعد انهيار الاستعمار، إلى الترجمة بوصفها قناة **لتصفية الاستعمار**. وتكاد تتوافق هذه المراحل الثلاث فى السرد مع الماضى، والحاضر، والمستقبل على التوالي: فقد استُخدِمَت الترجمة فى الماضى للسيطرة على الشعوب المُستَعمَرَة و "تعليمها" وتشكيلها عمومًا، وتبقى الترجمةَ فى الحاضر منغمسةً فى تعقيدات مابعد الكولونيالية السياسية والثقافية؛ وأحد آمال

دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية أن تفتح الترجمة سبلاً جديـدة ومنتجـة إلـى المستقبل.

لا شكّ أن دور الترجمة فى كلٍّ من الاستعمار وتصفيته هو دور واضح فى الحاضر أيضًا. وكما سنرى فى الفصلَ الخامس، فإنّ فايسنت رفاييل يبـيّن كيـف كانت الترجمة فى الفيلبين أوائل تاريخ الفتح الإسبانىّ، قناة مهمّة للمقاومـة التـى واجه بها التاجالوج المستعمَرين ذلك الاستعمار. ويبقـى الانتقـال السـردى مـن الماضى الكولونيالىّ إلى الحاضر مابعد الكولونيالىّ إلى المستقبل الذى تُصَفًّى فيـه الكولونيالية انتقالاً مفيدًا فى تنظيم المادة قيد الدرس. ويتمثّل التغيير الوحيـد الـذى سأدخله على بنية هذا السرد فى أنّنى أضع الحاضر أولاً: حيث أبدأ فـى الفصـل الثانى بنقاش عام لمشكلات الترجمة والتنظير عبر ضروب عدم التكـافؤ الثقـافىّ، لأنتقل، بعد أن أضع تلك القاعدة النظريـة، إلـى الماضـى (الاهتمامـات مابعـد الكولونيالية بتاريخ نظرية الترجمة فى الفصل الثالث، واستخدام الترجمة التـاريخىّ كقناة للإمبراطورية فى الفصل الرابع) وإلى بعض الآمال فى المستقبل (الترجمـة بوصفها تصفيةً للاستعمار فى الفصل الخامس).

وسوف أعمد فى أغلب هذا الكتاب إلى تقـديم السـجالات والمواقـف ذات الصلة بأكبر قَدْرٍ ممكن من الحياد، دون انتقادات متحزّبة، سواء كانـت مواليـة أم مناوئة. ولأنّ الحِياد الكامل يستحيل على بنى البشر، فـلا بـدّ أن تظهـر بعـض المواقف المتحزّبة هنا أو هناك، خاصةً، ربّما، فـى "الأخـذ" بالمقاربـات مابعـد الكولونيالية فى دراسة الترجمة، تلك المقاربات التى أحبّذها عمومًـا. غيـر أنّنـى سأبذل كل ما بوسعى لإبقاء مثل هذه المواقف فى حدّها الأدنى ومحاولـة إخفائهـا كلما ظهرت عبر استخدام البلاغة الموضوعية (مثل ضمير الغائب أو اسم الإشارة "نحن" المُستَخْدَمين فى مثل هذه الجُمَل).

أمّا الفصل الأخير فسوف يكون نوعًا من المنتدى الذى يجتمع فيه مزيد مـن السجالات الصريحة الموالية والمعارضة. وهنا سوف يعمد المؤلف الذى اتهم فـى بعض الأحيان بالكتابة بصوت شخصىّ زائد، إلى إفسـاح المجـال أمـام "أنـاه" الشخصية لكى تبرز إلى السطح. ومثل هذا التحول البلاغىّ سوف يشـجّع القـرّاء على أخذ الفصول من الأول إلى الخامس بوصفها "الحقيقة" الصـريحة المجـرّدة، والفصل السادس بوصفه مجرد رأى أتحمّلُ مسئوليته.

ولقد قدّمتُ فى نهاية هذا الكتاب مسردًا بالمصطلحات التى تستخدمها دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية، من أجل القرّاء الذين لم يألفوا بعد هذه المصطلحات.

# شكر

إنّ السلسلة التي يشكّل هذا الكتاب جزءًا منها(*) هي فكرة أنطوني بيم الذي أرادني أن أكتب فيها كتابًا مابعد كولونياليّ، كما لعب دورًا مهمًّا في مراحل البحث والكتابة التي استغرقها هذا الكتاب.

وأشكر كلاً من إريك تشيفيتز وتيجو نيرانجانا وفاينس رفاييل الذين قرأوا جميعًا تلك المقاطع التي تُعنى بأعمالهم وعلّقوا عليها. وكنت أعتقد قبل أن أبدأ بكتابة هذا الكتاب أنّني قد قبضت على ما أدخلوه من ضروب التجديد والابتكار المنهجيّ؛ غير أنّ كتابته كوّنت لديّ تقويمًا جديدًا تمامًا لتلك الضروب من الاختراق التي اجترحوها. وأشكرهم من القلب على كتبهم وعلى المساعدة التي قدّموها.

أما مني بيكر فقد جسّدت معنى الصبر وطول الأناة، وانتظرت، أولاً مراجعات كتابي **نظرية الترجمة الغربية من هيرودوت إلى نيتشه**، ثم التسليم النهائيّ لكتاب **الترجمة والإمبراطورية** بعد أن أخّرت إتمامه الطبعةُ الجديدة من العمل السابق.

ولقد أبدت كلٌّ من هيلجا، ولورا، وسارة، وآنّا صبرًا مماثلاً؛ ومع اقتراب هذا الكتاب من الاكتمال، سوف يدخلن أخيرًا غرفة الساونا والدوش الجديدة التي وعدتهنّ بإدخالهنّ إليها منذ فترة أطول من أن أتذكّرها.

شكرًا، أيتها العائلة.

---

(*) سلسلة (Translation Theories Explained).

[1]

# الدراسات مابعد الكولونيالية، دراسات الترجمة

دعونا نبدأ بمراجعة موجزة للمصطلحين الأساسيين فى عنوان هذا الكتاب، **الترجمة والإمبراطورية**. أمّا فى بقية الفصل فسوف نستكشف المصطلح الأساسىّ الوارد فى عنوانه الفرعىّ، **مابعد الكولونيالية**.

الترجمة والإمبراطورية مصطلحان لا يبدوان متلازمين لأول وهلة: فالمصطلحات الأكثر شيوعًا التى اقترنت بالترجمة خلال ألفى سنة أو أكثر هى **المعنى**، و**التكافؤ**، و**السّداد**، و**التقنية**، وما إلى ذلك. وهى مصطلحات تقنية محض (تُعنى بـ"الكيفية") وتقويمية (تُعنى بـ"الجودة")؛ ممّا يشير إلى نشاط أو فعالية تَجْرى على الكلمات، والجمل، والنصوص الكاملة. والنظرة التقليدية إلى الترجمة هى نظرة ميكانيكية إلى حدٍّ بعيد: تراها عمليةَ نقلٍ للمعنى متجرّدةً عمّا هو شخصىّ من نصٍّ مصدر إلى نصٍّ هدف دون تغييرٍ كبير. أمّا البشر الذين يقفون وراء هذه العملية، أى المترجمون، فيُدْرَسون دراسة سلبية، من حيث الأثر المشوّه أو المُخِلّ الذى تُحْدثُه "آراؤهم" أو "تحيّزاتهم" أو "سوء فهمهم"؛ فيقلّل من نجاح العملية واكتمالها. فالاهتمام النظرىّ بالمترجمين يتركّز على تخليص المترجم المثالىّ من ضروب الإخلال هذه، وذلك خاصةً بتحذير المترجمين من الأغلاط على اختلاف أنواعها، ومن الابتعاد المتعمّد أو الغافل عن المعنى الدقيق للنصّ الأصلىّ، حتى يمكن للعملية النصّية أن تتواصل دون تدخّل من طرفِ عالم التفاعل والتحفيز الإنسانىّ الواقعىّ.

وفى هذا التقليد البحثىّ، تبدو أية صلة بين **الترجمة والإمبراطورية** غير واردة للوهلة الأولى، بل مستحيلة، ومعاكسة للحدس والتوقّع بلا شكّ. فما الذى يمكن أن يربط بين الترجمة والإمبراطورية؟ فالإمبراطوريات هى كُتَل عسكرية

وسياسية واقتصادية ضخمة تطاول قرونًا فى الزمان وقارّات كاملة فى المكان، وتشتمل على تفاعلات وتعاملات معقّدة من الغزو والمقاومة، والاحتلال والاحتواء، والدعاية والتعليم، والسيطرة والخضوع، وهلمجرًا. والإمبراطورية هى نظام سياسىّ يقوم على السيطرة العسكرية والاقتصادية التى توسّع من خلالها جماعة معينة سلطتها على كثيرٍ من الجماعات الأخرى وتعزّزها، وعادةً ما تكون هذه الجماعة أمّة تسيطر على كثير من الأمم الأخرى. والعادة أيضًا أن يُبرَّرَ بناءُ الإمبراطوريات على أسس **الكَسْب الاقتصادى** (حيث تزيد الأراضى المفتوحةُ القوةَ الإمبراطورية)، **والاستراتيجية والأمن** (حيث تعمل الأراضى المفتوحة كمناطق واقية أو دارئة بين القوة الإمبراطورية وأعدائها)، **والواجبات الأخلاقية** (وجوب تحرير الشعوب المحكومة بالظلم والشّدة من مضطهديها وطغاتها وحمايتها منهم)، **والداروينية الاجتماعية** (حيث يكون من الطبيعىّ أن تحكم الثقافات الأقوى الثقافات الأضعف). وفى الحالات الأسوأ، تعمل الإمبراطوريات على تدمير شعوب وثقافات كاملة، أمّا فى الحالات الأفضل، فتُحْدِثُ ذلك الاختلاط والامتزاج الخصب بين الثقافات مما يُجْرِى دماءَ حياةٍ جديدة فى عروق الجماعات النائية المنعزلة.

والإمبراطورية ليست ظاهرة حديثة بأىّ حال من الأحوال، فهى فى حقيقة الأمر واحد من أقدم أشكال الأنظمة السياسية الضخمة التى نعرفها (حيث تشتمل الأشكال الأخرى على روابط وأحلاف متنوعة. انظر: شومبيتر 1951، دويل 1986). فنحن نتكلم فى العصور القديمة عن الإمبراطورية المصرية، والإمبراطورية الصينية، والإمبراطورية الآشورية، والإمبراطورية الفارسية، والإمبراطورية المقدونية، والإمبراطورية الرومانية، وعن الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، منذ تتويج شارلمان فى العام 800 بعد الميلاد وصولاً إلى تنازل الإمبراطور الأخير فى العام 1806. ولقد سيطرت الإمبراطورية المغولية على مساحة شاسعة تمتدّ من روسيا إلى شمال الصين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وامتدّت الإمبراطورية العثمانية فوق بقاعٍ بين المتوسط وما وراء البحر الأسود من العام 1300 إلى الحقبة الحديثة، وفى بعض المناطق حتى أوائل القرن العشرين. وخلال القرون الأربعة الماضية، دار تاريخ الإمبراطورية العالمىّ بصورة أساسية حول الإمبراطوريات الأوروبية المختلفة: البرتغالية التى بدأت ببناء إمبراطوريتها التجارية فى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس

عشر؛ والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية التى بدأت توسّعها فى أوائل القرن السابع عشر. وكانت أجزاء مختلفة من أوروبا قد توحّدت طوال قرون فى ظل الإمبراطورية النمساوية الهنغارية، والإمبراطورية الروسية، والإمبراطورية الجرمانية. أمّا الوافدون الإمبراطوريون المتأخّرون الذين لم يشرعوا ببناء إمبراطورية خارج أوروبا حتى أواخر القرن التاسع عشر، فمن بينهم ألمانيا وبلجيكا وإيطاليا (التى اشتركت فى التقاسم الأوروبىّ لإفريقيا بين 1880 و1914)، وروسيا واليابان (اللتان تقاسمتا كوريا والصين ومجموعات مختلفة من الجزر)، والولايات المتحدة (كوبا وهاواى والفلبين وهاييتى وجمهورية الدومينكان والجزر العذراء وبورتريكو) مع أنّها كانت هى ذاتها مستعمرة لإنجلترا وحقّقت الاستقلال ونمت بسرعة فائقة حَدَت بالإمبرياليين النافذين فى الحكومة إلى الاعتقاد بأهمية أن تقيم البلاد إمبراطوريتها الخاصة.

فحتى أواخر النصف الأول من القرن العشرين، كانت الإمبراطورية لا تزال تُعتَبَر مصدر فَخَارٍ عامّ: فالفَخَار لم يكن يقتصر على البريطانيين، مثلاً، بأنّهم فتحوا ذلك القَدْر الكبير من العالم (حيث "الشمس التى لا تغرب عن الإمبراطورية البريطانية"، و"تحيا بريطانيا، بريطانيا التى تتحكّم بالبحار") بل كان يتعدّاهم إلى كثيرٍ من رعاياهم الذين يتفاخرون بانتمائهم إلى مثل هذا الخليط الهائل. وكما كتب ولتَر باتر فى كتابه **«ماريوس الأبيقورىّ»** (204:1885):

> إنّ مجرّد إحساس المرء بانتمائه إلى نظامٍ– نظامٍ أو تنظيمٍ إمبراطورى– لينطوى، بحدّ ذاته، على تلك القوّة الكبيرة المتأتّية عن تجربة عظيمة، شأنه شأن شعور أولئك الذين انتقلوا من طوائف ضيقة إلى ملّة الكنيسة الكاثوليكية، أو شعور المواطن الرومانىّ القديم.

لكنّ هذا الموقف راح يتآكل مع انتشار حركات الاستقلال والتحرر فى أرجاء البلدان المستعمَرة وإدراك الرعايا المتزايد أنّ الإمبراطورية لا تعنى "الحماية من الأعداء الخارجيين"، أو "الانتماء إلى مشروع جبّار"، كما كانت تصوّر فى السابق على نحوٍ مثالىّ، بقَدْرِ ما تعنى الاستتباد العسكرىّ، والسيطرة السياسية، والاستغلال الاقتصادىّ، والهيمنة الثقافية. وهكذا بدأت صفة الإمبراطورىّ تفقد معانيها الإيجابية التى تشير إلى "الرِّفْعَة" و"الجبروت" و"الشموخ"

و"السموّ" وراحت تغدو مجرد مصطلح حياديّ يصف الإمبراطورية (أو "القوى الإمبراطورية")، خاصةً حين شرعت البلدان المستعمَرة واحدة إثر أخرى بنيل استقلالها من القوى الإمبراطورية الأوروبية العظمى على مدى عقود منتصف القرن العشرين (حيث لم يبق تقريبًا أيّ مجتمع مستعمَر بعد المرحلة الممتدة من 1945 إلى 1965). وفى الوقت ذاته، صارت صفة **الإمبريالىّ** تُستَخدَم مزيدًا من الاستخدام بمعنى سلبىّ، لكى تصوّر الأفعال والمواقف الإمبراطورية بوصفها ضَربًا من الاستبداد الاستغلالىّ المناهض للديمقراطية.

ويبقى السؤال: ما علاقة ذلك كلّه بالترجمة؟ وما دامت الترجمة مرتبطةً بتكافؤ النصوص والكلمات والعبارات ومعانيها، فما هو الأساس المشترك الذى يمكن أن يجمعها مع سياسات الإمبراطورية؟

وُلِدَت دراسة الترجمة والإمبراطورية، بل ودراسة الترجمة بوصفها إمبراطورية، فى الفترة بين أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأواخرها، انطلاقًا من إدراك أنّ الترجمة قد كانت على الدوام قناةً لا غنى عنها للفتح والاحتلال الإمبراطوريين. فالأمر لم يقتصر على احتياج الفاتحين الإمبراطوريين الأكيد إلى إيجاد طريقة فعّالة للتواصل مع رعاياهم، بل كان عليهم أيضًا أن يطوروا طرائق جديدة فى إخضاعهم، وتحويلهم إلى رعايا طيّعين أو "متعاونين". وقد تمثّل واحدٌ من مجالات الاهتمام الأولى فى تاريخ الترجمة بوصفها إمبراطورية باختيار مترجمين وتدريبهم للتوسّط بين المستعمِرين والمستعمَرين، حيث جرت المفاضلة، مثلاً، بين إرسالِ أفرادٍ من القوة الفاتحة ذوى موهبة لغوية كيما يتعلّموا لغات الشعوب المفتوحة، وتعليمِ أفرادٍ من الثقافة المفتوحة ذوى موهبةٍ لغوية لغةَ الإمبراطورية الفاتحة. وكان من الحاسم، فى كلا هاتين العمليتين التاريخيتين اللتين غالبًا ما تعايشتا معًا فى التفاعلات العابرة للثقافات ذاتها، أن تتمّ السيطرة على ولاءات المترجمين المدرَّبين على هذا النحو، بحيث يعملون على خدمة القوة الإمبراطورية ولا يحتفظون بولاءات تجاه الشعوب المفتوحة أو يطورونها. وكان السؤال: ما الخطوات التى ينبغى اتّخاذها لضمان موثوقية الترجمة عبر مثل هذه الضروب من تباين القوة؟ ومن الذى يكفل سداد الترجمة إذا ما كان المترجم هو الوسيط الوحيد المتاح بين المستعمِرين والمستعمَرين؟

**وهذان مثالان على ذلك:**

فى العام 1915 اعتمد الفاتح الإسبانىّ هرنان كورتيس فى المكسيك على خليلته ومترجمته المحلية مالنتزين أو مالينش التى دعاها الإسبان دونا مارينا، فى تواصله مع شعب النهوا الذين كان يحاول الاستيلاء على أرضهم. وفى بلدة من بلدات النهوا تُدْعى تشولولا، استُقبِل كورتيس بالاستعطاف وتوسّلات السلام، لكن يُقال إنّ مالنتزين سمعت مصادفة إحدى النساء المحليات وهى تتحدّث عن كمين يعدّه الرجال للجيش الإسبانىّ الصغير المؤلف من 400 عنصر، فنقلت الخبر إلى كورتيس الذى أحبط الكمين وأسر وذبح 3000 من رجال تشولولا. وكانت هذه نقطة الانعطاف فى الفتح الإسبانى للمكسيك؛ فحين سمع ملك النهوا مونتيزوما بأنّ كورتيس اكتشف الخطة المرسومة ضد عساكره وأحبطها، تنامت لديه القناعة بأنّ الفاتح الإسبانى ليس رجلاً عاديًا بل تجسيد للإله كويتزالكوتل. وغالبًا ما وصف المكسيكيون مالنتزين بأنها خائنة لشعبها؛ إلاّ أنّ اللقب المحقّر La Chingada يكشف عن موقعها العسير وسط سياسات القوة بوصفها امرأةً بين رجال، ومتعددة اللغات بين ذوى اللغة الواحدة، بقَدْر ما يكشف عن خيانتها. فما القوة التى يحوزها المترجمون فى الميدان السياسىّ؟ وكيف تزداد تلك القوة تعقيدًا بعوامل مثل الانتماء إلى جنسٍ، أو عِرقٍ أو طبقةٍ مُحْتَقَرة؟

وبعد قرن أو أكثر، فى العقدين الأولين لمستعمرة بليموث (1620– 1640) التى غدت الآن ماساشوستس، عَمِلَ الباوتكسيت بريف سكوانتو Pawtuxet brave Squanto كأول مترجم للمستعمِرين الإنجليز، وعُرِفَ فى التاريخ (الإمبراطورىّ) كصانعٍ للسلام، والمعاهدات..إلخ. وكان قد تعلم الإنجليزية بتلك الطريقة المؤلمة، حيث أُسِرَ من قبيلته وبيع فى سوق النخاسة فى إنجلترا، لكنه فرّ وعاد إلى قبيلته التى كانت عندها قد أُبيدَت، ووقع فى الأسر ثانية وبيع من جديد فى سوق النخاسة، وفرّ مرّة أخرى، وعاد إلى وطنه الذى كان المستعمرون يطلقون عليه اسم "العالم الجديد". والسؤال: ما التعقيدات الإنسانية (الانفعالية والسياسية) التى كانت تقف وراء "سداد" ترجماته، وكيف تلاعب سكوانتو نفسه، والزعيم الهندىّ ماساسويت، والحاكم وليم برادفورد بتلك التعقيدات، بحيث تتحقق لهم مصالح متباينة تتراوح بين الحفاظ على ماء الوجه، وتدمير المستوطنة الأوروبية، وتوسيع الهيمنة الأوروبية؟

من الواضح أننا كيما نستكشف ما تنطوى عليه الإمبراطورية من حيث علاقتها بالترجمة، وما تنطوى عليه الترجمة من حيث علاقتها بالإمبراطورية، لا بدَّ أن نمضى أبعد من التصورات التقليدية عن الترجمة بوصفها فعالية لغوية أو نصّية محض. أمّا أساس هذا التوسّع فى المفهوم التقليدى للترجمة فكانت قد وضعته مدارس نظرية مختلفة شتّى، خاصةً:

- عمل جورج شتاينر **التأويلىّ** فى كتابه **بعد بابل** (1975)، حيث يتّكئ بقوة على الرومانتيكيين ومابعد الرومانتيكيين الألمان من يوهان وولفجانج فون جوته إلى فالتر بنيامين ومارتن هيدجر كيما يستكشف الترجمة بوصفها عدوانًا، وغزوًا، وأسرًا، وسلْبًا.
- جماعة **دراسات الترجمة متعددة النُّظُم أو الوصفيّة**، ومن بين صفوفها إيتامار إيفن زوهار (1981,1979)، وجدعون تورى (1995,1981,1980) وأندريه لوفيفر (1992) الذين يستكشفون السياسات الكبرى الخاصة بالترجمة من حيث الأنظمة الثقافية والأدبية التى تُتَرْجَم إليها نصوص بعينها.
- منظّرو **Skopos** و**Handlung**، مثل هانز.ج. فيرمير (1989) ويوستا هولز مانتارى (1984) الذين يتفحّصون السياقات الاجتماعية ونشاطات الترجمة، أى الترجمة كما ينجزها أشخاص واقعيون فى شبكة اجتماعية واقعية ولمقاصد وغايات معينة.

لقد تواجدت هذه المقاربات التى تعمل جميعها على توسيع حدود "دراسات الترجمة" التقليدية، منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين، وحازت منذ ذلك الحين نفوذًا متناميًا. غير أنه ينبغى أن يكون واضحًا أنّ من الصعوبة بمكان أن نزيح تلك الافتراضات الفكرية التى صاغتها المراجع الكلاسيكية مثل شيشرون، وهوراس، وبليني، وكوينتليان منذ ألفىّ سنة؛ حيث اعتبِرَت الأفكار الكلاسيكية السبيل الوحيد المقبول للنظر فى ممارسة الترجمة طوال ثلاثة أو أربعة قرون. بل إنّ الافتراضات القديمة عن الترجمة، تلك الافتراضات التى تراها عمليةً لغويةً محض متجرّدة أشدّ التجرّد عمّا هو شخصىّ، وترمى إلى تحقيق تكافؤ معنوىّ بين النصوص، لا تزال هى التفكير السائد حول الترجمة لدى أقسام واسعة من جماعة دراسات الترجمة الدولية. وإذا ما كُنتَ تشاطر هذه الأقسام تلك الافتراضات، فسوف تبدو أفكار هذا الكتاب غريبةً تمامًا وبعيدة أشدّ البعد عن دراسة الترجمة "الحقيقية".

## ما الذى تعنيه مابعد الكولونيالية؟

يُنْظَر إلى حقل الدراسة المسمَّى "النظرية مابعد الكولونيالية" أو "الدراسات مابعد الكولونيالية" على أنّه جزء من حقل النظرية الثقافية أو الدراسات الثقافية متعدد الفروع الذى يعتمد على الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، ودراسات الجنوسة، والدراسات الإثنية، والنقد الأدبىّ، والتاريخ، والتحليل النفسىّ، وعلم السياسة، والفلسفة فى تفحّصه النصوص والممارسات الثقافية المختلفة. بل إنّ الأهمّ من هذا التوصيف العام ملاحظة أنّ الدراسات الثقافية تجمع معًا نقّاد الثقافة؛ فهى ليست مجرّد منتدًى لِسَبْرِ الثقافة بتلك الطرق الحيادية الخالية من أحكام القيمة بل تعزيز استراتيجىّ للنقد. فمنظّرو الثقافة غالبًا ما يشعرون أنّ تقسيمات الفروع الأكاديمية تعمل على سدّ السبيل أمام النقد الثقافىّ بعزلها المفكرين الأفراد فى أقسام مختلفة ومنهجيات مختلفة، بحيث لا يمكن، مثلاً، لعالم الاجتماع الذى يقوم ببحث كمّى وللباحث الأدبىّ الذى يقوم بتحليل بلاغىّ أن يتبادلا الكلام بما يكفى لاكتشاف أنهما يتقاسمان الغايات ذاتها، خاصةً كَشْف تلك الأشكال المختلفة الماكرة والمخفيّة جيدًا من السيطرة الفكرية. وباتّكاء منظّرى الثقافة على فكرة "الهيمنة" عند غرامشى فى وصفه البنى السياسية والاجتماعية والثقافية والإيديولوجية والفكرية السائدة فى المجتمع، فإنّهم يستخدمون فى العادة مصطلح "مناهضة الهيمنة" فى وصف أنفسهم وما يقدّمونه من أعمال.

هكذا تكون الدراسات مابعد الكولونيالية قد ترعرعت على كلٍّ من انهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى فى أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته، وما تلا ذلك من بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة فى الدوائر الأكاديمية (انظر: أشكروفت وآخرون 1989، وتيفين ولاوسن 1994، ووليامز وكريسمان 1994). وتتقدّم الدراسات مابعد الكولونيالية على الدراسات الثقافية فى كثير من الحالات الفردية، إلاّ أنّ كليهما ترعرعا معًا، ويُنْظَر إليهما اليوم على أنّ بينهما تلك الصلة الوثيقة والخصبة. أمّا المصطلح الآخر الذى يُسْتَخْدَم فى بعض الأحيان كمقابل للدراسات مابعد الكولونيالية فهو "دراسات التابع"، على أثر سلسلة من المقالات جمعها راناجيت جحا فى ثمانينيات القرن العشرين وحرّرها تحت هذا العنوان.

ويبقى مجال الدراسات مابعد الكولونيالية ومداها الدقيقان محلُ نقاش. فقد عُرِّفَت بطرائق شتّى:

(1) دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها: أى كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافىّ، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه خلال الاستقلال. وهنا تشير الصفة "مابعد الكولونيالية" إلى ثقافات مابعد نهاية الكولونيالية. والفترة التاريخية التى تغطيها هى تقريبًا النصف الثانى من القرن العشرين.

(2) دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استعمارها: أى الكيفية التى استجابت بها لإرث الكولونيالية الثقافىّ، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه منذ بداية الكولونيالية. وهنا تشير الصفة "مابعد الكولونيالية" إلى ثقافات مابعد بداية الكولونيالية. والفترة التاريخية التى تغطيها هى تقريبًا الفترة الحديثة، بدءًا من القرن السادس عشر.

(3) دراسة جميع الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم، من حيث علاقات القوة التى تربطها بسواها من الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم، أى الكيفية التى أخضعت بها الثقافاتُ الفاتحة الثقافاتِ المفتوحةَ لمشيئتها؛ والكيفية التى استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القَسْر، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه. وهنا تشير الصفة "مابعد الكولونيالية" إلى نظرتنا فى أواخر القرن العشرين إلى علاقات القوة السياسية والثقافية. أما الفترة التاريخية التى تغطيها فهى التاريخ كلّه.

وقد تبدو هذه السلسلة من التعاريف متكلِّفةً، بل وإمبريالية هى ذاتها، تستعمر المزيد والمزيد من التاريخ الإنسانى وتضعه تحت سيطرة منظور نقدىّ معين. ففى مقالته "ردود هامشية: مشكلة النظرية مابعد الكولونيالية"، على سبيل المثال، يستغرب راسل جاكوبى (30:1995) التركيز المفرط على التعريف الثانى:

> يرى بعض المتمسكين [بهذا التعريف] أنَّ الإمبرياليَة تغطّى الكولونيالية وتتمّتها مابعد الكولونيالية، الأمر الذى يحصر النطاق بأمريكا الجنوبية، وأفريقيا، وأجزاء من آسيا. ويرى آخرون أنَّ هذا المصطلح

يشتمل على مستعمرات "الاستيطان الأبيض" مثل كندا واستراليا ونيوزيلندا، بل والولايات المتحدة. فما الذى يبقى خارجه إذن؟ ليس سوى القليل. ففى الدراسة الموسومة "الإمبراطورية تكتب ردّها" (روتلج 1989)، وهى نصٌ مؤسّس بالنسبة لكثير من المنظّرين مابعد الكولونياليين، يقدّر بِلْ أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفين أنّ ثلاثة أرباع العالم قد عانت من الكولونيالية. ها نحن أمام حقلٍ جديد يزعم أنّ مجاله يمتدّ على مدى أربعة قرون ويغطّى معظم الكوكب. لا بأس.

وبالطبع، فإنّ ذلك " المجال " يزداد اتّساعًا فى التعريف الثالث. فأين هى الثقافة التى لم تحكمها ثقافة أخرى فى لحظةٍ ما من لحظات تاريخها؟

لقد بذل بعض الباحثين مابعد الكولونياليين كلّ ما بوسعهم لتكريس واحدٍ من هذه التحديدات بوصفه التعريف الأساسىّ الحاسم. غير أنّه قد يكون من المفيد فى نصٍّ تمهيدى من هذا النوع، أن نلاحظ وحسب أنّ الجدال حول التوسيع المناسب لمصطلح **مابعد الكولونيالية** لا يزال جاريًا. بل إنّه قد يكون أكثر فائدةً أيضًا أن نلاحظ أنّ كلّ تعريف من التعاريف الثلاثة يروق لجماعة معينة من الباحثين، ويكون مفيدًا لها:

(1) **دراسات "ما بعد الاستقلال"**: فمثل هذه المقاربة الضيقة فى مداها تفيد الباحثين الذين يدرسون التاريخ القريب لثقافاتٍ مابعد كولونياليةٍ معينة مثل الهند وبعض الأمم الأفريقية والإنديز الغربيّة. فهى تتيح لهم أن يركّزوا على المشاكل الجديدة (والقديمة نسبيًا) الناشئة عن بقاء الإرث الكولونيالىّ بعد الاستقلال: مشاكل اللغة، والمكان، والذات، وقضايا سياسية وقانونية.. إلخ.

(2) **دراسات "ما بعد الاستعمار الأوروبىّ"**: وهى مقاربة تفيد الباحثين الأوروبيين المناهضين للهيمنة والمهتمّين بتقويض هيمنة أوروبا الثقافية والسياسية، والباحثين من المستعمرات السابقة المهتمّين بترسيخ تجربة ثقافتهم مع القوة الإمبراطورية عبر استكشاف التوازيات مع الثقافات مابعد الكولونيالية

الأخرى. وهى تمكّنهم من وضع الحوادث التاريخية المحددة فى سياق جغرافىّ سياسىّ أوسع.

(3) دراسات "**علاقات القوة**": وهى مقاربة تفيد المنظّرين الثقافيين الذين يتركّز اهتمامهم على إبراز علاقات القوة التى ظلّت مكبوتة حتى وقت قريب، أو أُضفى عليها الطابع المثالىّ، أو الكونىّ. وهى تمكنهم من الاتكال على سلسلة كاملة من التواريخ الإنسانية فى ضرب أمثلتهم عن السيطرة الإنسانية وأثمانها، مما يشكل ردًّا فاعلاً على وجهة النظر المحافظة اللامبالية التى ترى أنّ هذه الظاهرة أو تلك من الظواهر "مابعد الكولونيالية" لا تنطبق علينا، أو على الثقافات التى نُعلى من شأنها.

بل يمكننا المضىّ إلى أبعد من ذلك أيضًا: "فقد أشار بعض النقّاد المعاصرين"، كما يقول أشكروفت وغريفيث وتيفين فى **الإمبراطورية تكتب ردَّها**، "إلى أنّ مابعد الكولونيالية ليست مجرّد مجموعة من النصوص المُنْتَجة ضمن المجتمعات مابعد الكولونيالية، وأنّ من الأفضل النظر إليها بوصفها ممارسة قرائية" (193:1989). ومثل هذا التقييد يمكن أن يُطَبَّق على التعاريف الثلاثة جميعًا لمابعد الكولونيالية.

ففى دراسات "مابعد الاستقلال"، تبدو النظرية مابعد الكولونيالية على أنّها طريقة فى النظر إلى تاريخ مستعمرات أوروبا السابقة بعد استقلالها – وهى طريقة خصبة إلى أبعد الحدود فضلاً عن كونها واضحة ولا بدَّ منها – لكنها ليست الطريقة الوحيدة من غير شكّ.

وفى دراسات "مابعد الاستعمار الأوروبىّ"، تبدو النظرية مابعد الكولونيالية على أنّها طريقة فى النظر إلى تاريخ أوروبا ومجال نفوذها السياسىّ والثقافىّ خلال الأربعة أو الخمسة قرون الماضية – وهى طريقة منحازة، بالنسبة لبعضهم، حيث تنزع إلى إلقاء ضوء مزعج على بعض النصوص، والقادة، والحوادث وضروب وعى الذات الأوروبية التى كان يُضفَى عليها طابع مثالىّ حتى فترة قريبة – لكنها أيضًا مجرّد طريقة واحدة. وما يبررها لا أنها تقول لنا الحقيقة أخيرًا، بعد قرون من الأكاذيب البارعة، بل أنّها تدفعنا إلى النظر إلى أشياء لم نكن نريد أن نلاحظها، وبذلك تلقى الضوء على ثروة من المعلومات الجديدة وعلى صف كامل من الإمكانيات الجديدة لقيام فعل مبدأىّ.

وفى دراسات "علاقات القوة"، تبدو النظرية مابعد الكولونيالية على أنّها طريقة فى النظر إلى القوة بين الثقافية، والتحولات النفسية الاجتماعية التى تُحْدِثُها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافيّ واللغويّ. وهى لا تحاول أن تفسّر كلّ الأشياء فى هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهمّلة: السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى.

وسوف نرى أنّه فى الوقت الذى ينزع فيه معظم الباحثين مابعد الكولونياليين فى الترجمة إلى تحديد مقاربتهم بالتوافق مع التعريفين الأول والثانى، فيُعْنَون بتأثير الترجمة على ثقافات معينة استعمرتها أوروبا- مجتمع التاجالوج عند فايسنت رفاييل، الأمريكيين الأصليين عند إريك تشيفيتز، الهند عند تيجاسوينى نيرانجانا، مصر عند ريشار جاكومون، شمال أفريقيا الفرانكوفونى عند سامية محرز- فإنّ هنالك أيضًا دراسات مابعد كولونيالية مهمّة للترجمة تنتمى إلى الصنف الثالث. فحين تعلّق ريتا كوبيلاند (30:1991)، مثلاً، على النصّ الفرعيّ الإمبرياليّ الخاص بتملّك شيشرون خطباء اليونان (والثقافة اليونانية، بمعنًى أوسع) عبر الترجمة المبدعة، يكون من الواضح أنّ رصدها هذا مشروط بالدراسات مابعد الكولونيالية، ويشكّل مصدر خصوبة بالنسبة لها فى آنٍ معًا. فالصلات الصريحة بين دراسة الإمبراطورية القديمة والترجمة وتحولات التعبير الثقافىّ بصورة أعمّ هى صلات جديدة نسبيًا، ويمكن للدراسة مابعد الكولونيالية التى تتناول مستعمرات أوروبا السابقة أن توفّر منظورات نافعة لاستكشاف تلك الصلات. وعلى سبيل المثال، فإن ريشار جاكومون (1992) معنىّ بصورة مباشرة بالعلاقات مابعد الكولونيالية بين مصر وفرنسا، لكن مخطط دراسة الترجمة الذى يستخلصه من هذه العلاقات (انظر: الفصل الثانى) هو مخطط بالغ الخصوبة بالنسبة للدراسات التى تتناول الترجمات الرومانية عن اليونانية، وترجمات إسبانيا القروسطية من اليونانية، والعبرية، والعربية إلى اللاتينية، والترجمات العامية من السنسكريتية فى الهند ماقبل الكولونيالية.

وثمة جدال حامٍ أيضًا، كما يشير راسل جاكوبى، حول البلدان والثقافات التى تُعَدّ "مابعد كولونيالية". وأكثر البلدان إثارةً للخلاف على هذا الصعيد هى ما يُطلق عليه اسم "مستعمرات الاستيطان الأبيض": كندا واستراليا ونيوزيلندا، وخاصةً الولايات المتحدة التى غدت هى ذاتها قوة إمبراطورية. ويلاحظ أشكروفت

وغريفيث وتيفين، فى سياق إلحاحهم على وجوب اعتبار الولايات المتحدة مابعد كولونيالية، أنّ:

> أدب الولايات المتحدة الأمريكية ينبغى أن يوضع أيضًا فى هذا الصنف. ولعلّ موقع القوة الذى تحتلّه الآن، والدور الاستعمارىّ الجديد الذى تلعبه، أن يكونا السبب فيما نراه عمومًا من عدم تبيّن طبيعتها مابعد الكولونيالية. غير أنّ علاقتها مع المركز المتروبولىّ كما تطوّرت خلال القرنين الأخيرين كانت نموذجًا للآداب مابعد الكولونيالية فى كلّ مكان. (2:1989).

وهنا أيضًا، يستند الموقف الذى يتّخذه المرء من هذه القضية على ما يدرسه وما يدفعه إلى هذه الدراسة. وعلى سبيل المثال، فإنّ اعتبار الولايات المتحدة ثقافةً مابعد كولونيالية يبدو للمؤرّخ مابعد الكولونيالىّ من أمريكا اللاتينية والكاريبى ضربًا من الفحش. فالولايات المتحدة لم تقتصر على ممارسة سياسات استعمارية جديدة واستغلالية مفرطة فى هذه المناطق، وإدارة الاقتصادات المحلية من خلال الشركات متعددةً الجنسية دون أن "تمتلك" تلك البلدان كما تُمتَلك المستعمرات فى حقيقة الأمر، بل تعدّت ذلك إلى إبقائها بورتوريكو والجزر العذراء مستعمرات بالمعنى القديم للكلمة. (ويرى بعضهم أنّ هاواى هى مستعمرة فى إهاب "دولة"، وهو المصير ذاته الذى يجدُّ الحزب الحاكم فى بورتوريكو فى السير نحوه).

غير أنّ باحثين آخرين يرون أنّ دراسة تاريخ الولايات المتحدة مابعد الكولونيالىّ تبقى دراسة خصبة ومفيدة، بوصفها "نموذجًا للآداب الكولونيالية فى كلّ مكان". وعلى سبيل المثال، فإنّ "ترجمة" الهنود الأمريكيين التى سنرى كيف يستكشفها إريك تشيفيتز هى مشكلة مابعد كولونيالية. كما أنّ الصدامات الحالية فى الولايات المتحدة بين الأنجلوفونيين المسيطرين والهسبانيين المهمَّشين، وبين البيض والسود، هى مشكلات مابعد كولونيالية. وحركة **الإنجليز فقط** وما تعكسه من "بوتقة انصهار" لتعدد الألسنة هى مشكلات مابعد كولونيالية. كما أنّ التجاذب الدائم تجاه إنجلترا وأوروبا بوصفهما المركزين الإمبراطوريين السابقين– أى ذلك الشعور لدى الأمريكيين بأنهم أرقى وأدنى فى آنٍ معًا من الإنجليز وبقية الأوروبيين، وذلك القلق العميق تجاه مشاعرهم المختلطة هذه – هو مشكلة مابعد كولونيالية.

## نشوء النظرية مابعد الكولونيالية

وُلِدَت الدراسات مابعد الكولونيالية من تاريخ مختلط من الاستجابات، البريطانية والهندية فى معظمها (خاصةً المبكرة منها) لكلٍ من الكولونيالية وأفولها فى القرن العشرين ولسلسلةٍ من المفكرين الغربيين الراديكاليين (كارل ماركس، فريدريك نيتشه، لوى ألتوسير، فريدريك جيمسن، جاك ديريدا، ميشيل فوكو، إدوارد سعيد) الذين أشاعوا الاضطراب فى الافتراضات التقليدية المتعلّقة بالمعرفة. ويمكن للقارئ أن يجد عرضًا جيدًا لهذا التطور فى مقالةٍ نافذة ضمّها كتاب **الدراسة المقارنة للمجتمع والتاريخ** الذى وضعه جيان براكاش، وعنوانها "كتابة تواريخ العالم الثالث مابعد الكولونيالية: منظورات مستمدّة من التأريخ الهندىّ" (1990).

ويرى براكاش أنّ الخطوة الأولى فى هذا التطور تمثّلت بالتأريخ **الاستشراقىّ**، أى بتواريخ الهند التى كتبها مستشرقون أوروبيون تصوّروا الهند على أنّها طفولة أوروبا الآريّة، وتاليًا على أنّها موضوع ثابت وراسخ وساكن، عاجز عن النمو (أى فاقد للقدرة على التقدّم) وعن تحقيق ذاتيته (أى فاقد للقدرة على التعبير عن ذاته).

أمّا الخطوة الثانية فتمثّلت بالتأريخ **القومىّ** الذى تطوّر من انتقادات وجّهها مؤرّخون قوميون هنود فى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته إلى هذه الآراء المتّسمة بالمركزية الأوروبية، حيث عارض هؤلاء المؤرخون التأريخ الاستشراقىّ بسرديات مركزية هندية بقيت مشابهةً للسرديات الاستشراقية التى حاولت إزاحتها. فمثل المستشرقين، حاول القوميون الهنود ردَّ الهوية الهندية إلى أسطورة مُرْضِية عن الآريين القدماء، الذين لا يزال إرثهم مشتملاً على كلّ ما هو قيّم، كما زعم هؤلاء. أمّا "السقوط" فقد أتى، بحسب هذا السرد الأسطورىّ، مع وصول المسلمين فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر؛ حيث أفسد ذلك الروح البراهمية فى الهند وتركها عرضة للإمبريالية البريطانية. وعلى الرغم من معارضة هذه المقاربة المركزية الهندية أو القومية للتصور المركزىّ الأوروبىّ أو الاستشراقىّ الذى يرى إلى الهند بوصفها مرتعًا غامضًا لديانة حسيّة طفولية، ومحاولتها فهم التاريخ الهندىّ عبر عيون هندية تمامًا، إلاّ أنّها لم تعمل، من نواحىَ كثيرةٍ، إلاّ على تعزيز الأساطير الاستشراقية القديمة.

وتتمثّل المرحلة الثالثة بالتأريخ **مابعد الكولونيالىّ** الذى وُلِدَ، كما يرى التأريخ الهندىّ الذى يتبنّاه براكاش على الأقل، من محاولة تجاوز الآراء الضيقة التى ميّزت المرحلتين السابقتين؛ بغية تفسير التعقيد الذى يَسِمُ ماضى الهند وحاضرها ورسم اتجاهات جديدة لمستقبلها فى الآن ذاته. ويشير براكاش فى هذه السيرورة إلى اتجاهين منهجيين كبيرين: الماركسىّ وما بعد البنيوىّ، مُطْلِقًا على هاتين المقاربتين كليتهما صفة "ما بعد القومية"، مع وصفه المقاربة الأولى بالمقاربة "الأسسيّة" والثانية بالمقاربة "ما بعد الأسسيّة". ويشير هذان المصطلحان الأخيران إلى صدعٍ فى الفكر الفلسفىّ المعاصر بين أولئك الذين يعتقدون أنَّ هنالك كيانات أو ماهيات (أو أسس) ثابتة يمكن للمفكّرين أن يعتمدوا عليها فى تنظير دوامة الظواهر المعقدة المحيطة بهم، وأولئك الذين يؤكدون أنّ مثل هذا الاعتقاد ليس سوى اختلاق أو وهم مُتْرَع بالحنين. وهكذا تُوصَف الماركسية عمومًا بأنّها فلسفة أسسيّة نظرًا لاعتقاد الماركسيين التقليدىّ بالماهيات أو الأسس الثابتة مثل قاعدة المجتمع الاقتصادية، وبنيته الفوقية (الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية وإيديولوجياتها)، والطبقة الاجتماعية والصراع الطبقىّ (الأرستقراطية، البرجوازية، البروليتاريا)، وطبيعة التاريخ التقدمية (التى تَدْفَعُ قُدُمًا باتجاه فناء الرأسمالية وانتصار الاشتراكية). أما المفكّرون مابعد البنيويين مثل جاك ديريدا وميشيل فوكو فيعمدون، بالمقابل، إلى وصف هذه "الماهيات" أو الأسس المزعومة بأنها مَحْضُ "آثار خطاب". وهذا يعنى أنّها ليست "موجودة" ولا تمرّ عبرها القوة القائمة فى المجتمع إلاّ لأنَّ هنالك جماعات اجتماعيّة كبيرة تؤمن بها وتتحدث عنها كما لو كانت كيانات راسخة.

وتُعنى مقاربة التاريخ السياسىّ مابعد البنيوية أشدّ العناية فى العادة بتتبُّع مسارات "خطابات القوة" هذه: الطرائق التى تَنْشُرُ بها القوة (وفقدان القوة) فى مجتمعات معينة. أما المجتمعات بدورها فيتمّ تصوّرها كقواعد مُتَنازَع عليها للتوحيد والتشظّى الخطابيين، وأمكنةً حيث تتنافس جماعات معينة للتمكّن من القوة وتعزيزها فى حين تعيش جماعات أخرى بعيدًا عن المركز، فى دفقٍ من الهوامش المختلفة، دون منفذٍ إلى خطابات القوة التى تفرض النظام على التجربة.

ولقد نَزَعَت المقاربات مابعد الكولونيالية، خاصةً فى تلك المجموعة النافذة من المقالات التى نشرها راناجيت جحا وجاياترى تشاكرافورتى سبيفاك فى عدد من الأجزاء بعنوان **دراسات التابع**، إلى الاعتماد على هذه التقاليد الفلسفية، مشدِّدةً

في بعض الأحيان على "اليقينيات" الأسسيّة من منظور ماركسيّ، وفي أحيان أخرى على "الأحاجي" مابعد الأسسيّة (أي تلك الشكوك وضروب عدم الحسم الاستراتيجية) من منظورات مابعد بنيوية (انظر أيضًا: أوهانلون ووشبروك 1992 وبراكاش1992)؛ فوجهة النظر الماركسية لا تتيح للباحث مابعد الكولونياليّ تحديد بنى القوة التي تواجه التابع وحسب، بل تتيح له أيضًا صياغة "سياسات هوية" متماسكة في معارضة الأنظمة السياسية والإيديولوجية الظالمة. أمّا المقاربات مابعد البنيوية فتتيح لهذا الباحث مابعد الكولونياليّ أن يتبيّن وينظّر الطرائق واللحظات التي تتصلّب فيها رؤى الهوية والتحرر المتماسكة هذه، وتتحوّل إلى أساطير مترعة بالحنين تُوقع التابع مرّة أخرى في شراك ماضٍ ثابت. وهكذا نجد توترًا أو ديالكتيكًا خصبًا بين رؤى مُفْصَحٍ عنها بوضوح لما اعتدنا أن نكون عليه، وما نحن عليه اليوم، وما نريد أن نكون عليه غدًا، ومن هم مضطهدونا وحلفاؤنا في تلك السيرورة (المقاربات الماركسية) من جهة أولى، وبين لمحات متشظّية مُدَوِّمة ومُدَوِّخَة ترمق تدفقات التجربة الفوضوية التي تتحدى مثل هذه الضروب من الإفصاح من جهة أخرى (مقاربات مابعد البنيوية). فالمقاربات الأولى تمكّن من الإفصاح عن سياسات التحرر النشطة، كما تمكّن من **العمل**، فرادى وجماعات، على تحقيق مستقبل أفضل؛ أما المقاربات الثانية فتقدّم منظورًا أوسع وأعقد للقوى السياسية والإيديولوجية التي تشكلنا، وتشكّل حتى الصراعات التي نخوضها لتحرير أنفسنا من سيطرتها على تفكيرنا وكلامنا.

وما يراه الباحثون التابعون أو مابعد الكولونياليين هو أنّ من الجوهريّ والمستحيل في آنٍ معًا أن نُطْلِقَ هويةً مابعد كولونيالية "جديدة": فذلك **جوهريّ**، لأنَّ تلك البنى الكولونيالية غريبة وسلبية في الوقت ذاته، ولأنها أتت من الخارج ودمّرت كثيرًا من قيم الثقافات المحلية، ولأنّ السياسات مابعد الكولونيالية الفاعلة تقتضي تطوير رؤى محلية أكثر إيجابية؛ لكنه **مستحيل** أيضًا، لأن الخطاب الكولونياليّ يواصل إملاء حتى هذه المحاولات مابعد الكولونيالية التي تسعى إلى التحرر منه، وينزع إلى تشريط حتى تخيّل هوية (مابعد كولونيالية) "جديدة" بالسُّبُل (الكولونيالية) "القديمة". ولذلك قد يبدو لهنديّ مابعد كولونياليّ، على سبيل المثال، أنّ البديل الوحيد لبقاء المرء تابعًا مُسْتَعْمَرًا هو أن يغدو "حديثًا"، أي أن يكفّ عن كونه بدائيًا، ويصبح أشبه بالمستعمِر الغربيّ، وهذه معضلة تحتل مكانًا مركزيًا في قلب السجالات مابعد الكولونيالية.

ويرى باحث هندىّ آخر عضو نشط فى جماعة دراسات التابع، هو ديبيش شاكرابارتى، فى مقالة بعنوان "مابعد الكولونيالية واصطناع التاريخ: «من يدافع عن ضروب الماضى "الهندىّ"؟» (18:1992) أنَّ التأريخ مابعد الكولونيالىّ (خاصة الهندىّ) واقع فى إسار نوعٍ من القيد المزدوج:

> فهو من جهة أولى، ذات الحداثة وموضوعها فى آن معًا، لأنّه يدافع عن وحدة مزعومة تُدعي "الشعب الهندىّ" لا تنى تنفصم إلى اثنين: نخبةٌ تحدّثت، وفلاحين ينبغى أن يتحدّثوا. غير أنّ مثل هذه الذات المنفصمة تتكلّم من داخل سرديةٍ كبرى تحتفى بالدولة الأمّة، وفى هذه السردية الكبرى لا يمكن للذات النظرية إلا أن تكون "أوروبا" مفرطة الواقعية، "أوروبا" بُنِيَتْ من الحكايات التى حكاها للمستعمَر كلّ من الإمبريالية والقومية.

وبعبارة أخرى، فإنَّ الطريقة الوحيدة "الحقّة" أو "الموثوقة" لكتابة التاريخ الهندىّ من الهند هى كتابته (تخيّليًا) من أوروبا. فكتابة التاريخ الهندىّ تعنى كتابة تاريخ الهند كأمّة، ومفهوم الأمة ذاته هو مفهوم أوروبىّ، قائم فى شبكة التاريخ الأوروبىّ المفاهيمية. وهكذا تنطوى إمكانية كتابة تاريخٍ للهند بحدٍّ ذاتها على نظرة مركزية أوروبية إلى التاريخ تتصوّر الهند فى أفضل حالاتها وأشدّها استقلالاً على أنّها مجرّد انعكاس مشوّه لأوروبا. وهكذا يكون السؤال: "ما الذى كان يمكن أن يكون عليه التأريخ الهندىّ اليوم لو لم يُصنَع مفهوميًا عبر التأريخ الأوروبىّ؟" أشبه بكوان أو أحجية من تلك الأحاجى التى تطرحها بوذية زن، مثل "ما الصوت الذى تحدثه يدٌ واحدة تصفّق ؟". فالخطاب التاريخىّ الأوروبىّ (أو الأكاديمىّ عمومًا) هو العدسة التى تمكّن الباحث مابعد الكولونيالىّ حتى من تخيّل أنه يرى الهند بعيون هندية، وبذلك يجعل من المستحيل على هذا المشروع أن يثمر أو يسفر عن شىء.

والحلّ الذى يقدّمه شاكرابارتى لهذه المشكلة هو فى الحقيقة ذلك الحلّ الذى انكبّ عليه الباحثون مابعد الكولونياليين فى أرجاء العالم منذ بعض الوقت: «مشروع تريبف "أوروبا"، "أوروبا" التى جعلتها الإمبريالية الحديثة والقومية (العالمثالثية) كونيةً، بمغامرتهما المشتركة وعنفهما» (20:1992). وكجزء من هذا

المشروع، يدعو شاكرابارتى الباحثين إلى أن "يكتبوا فى تاريخ الحداثة تلك التجاذبات، والتناقضات، واستخدام القوة، والمآسى، والمفارقات التى صاحبته"؛ أى إلى الإفصاح **ضمن** التاريخ الأوروبىّ (أو ضمن التاريخ الغربىّ أو تاريخ العالم الأول، بصورة أعمّ) عن "الظلم والعنف اللذين كان لهما الفضل فى انتصار الحديث شأنهما شأن قوة الإقناع فى استراتيجياته البلاغية" (21:1992). و"تريييف" الغرب يعنى دكّ التراتبية بين **المركز والريف** التى هى فى ظلّ الكولونيالية وبعدها تراتبية نمطية بين الثقافة والبدائية، والنظام والفوضى، والوحدة والتنوّع، وذلك بغية رؤية التنوّع والتغاير فى كلّ مكان، لا بوصفهما ملمحًا من ملامح المستعمرات السابقة وحسب، بل بوصفهما أيضًا شرطين للمراكز الاستعمارية ذاتها سواء كانت أوروبية، أو أمريكية شمالية، أو من "العالم الأول" عمومًا. أما المصطلح الآخر الشهير الذى يُطلَق على هذه العملية أو السيرورة، فهو "نقل المركز" الذى سكّه وشرحه الباحث والكاتب الكينىّ نجوجى واثينجو فى كتاب بهذا العنوان:

> المسألة مرّة أخرى هى مسألة نقل المركز: من اللغات الأوروبية إلى جميع اللغات الأخرى فى أفريقيا والعالم؛ نقله إذا شئتم باتجاه تعددية اللغات بوصفها الحوامل المشروعة للخيال الإنسانىّ. (1993: 10).

ولقد سبق لنجوجى أيضًا أن كتب **تصفية استعمار العقل** (1986)، وهو نصّ مؤسِّس فى الدراسات مابعد الكولونيالية غدا عنوانه عبارة مشهورة ومهمّة أخرى من مهمّات تلك العملية المضنية والمتواصلة التى تمَّ من خلالها تفكيك عقلية الكولونيالية أو إيديولوجيتها الجمعيّة بصورة تدريجية فى كلٍّ من المراكز الإمبريالية والهوامش الكولونيالية السابقة.

وهذا الجزء من المشروع بات مألوفًا بالنسبة لنا من خلال ما ندعوه تحليلات مابعد بنيوية (فوكوية خاصة) للقوة المجتمعية؛ حيث يمكن للقارئ أن يعود بشكل خاص إلى كتاب ميشيل فوكو **المراقبة والمعاقبة** (1975). غير أنَّ كتاب فريدريك نيتشه **جينالوجيا الأخلاق** (1887) ربما يكون أول محاولة أوروبية عظيمة لـ"تريييف الغرب" بهذا المعنى، فهو يتتبّع فى هذا الكتاب تاريخ العنف المادىّ والمعنوىّ الذى كان مطلوبًا من ألمانيا لتحقيق "الثقافة" أو "الحضارة" الألمانية. وحقيقة الأمر أنّ نيتشه شخصية محورية فى النظرية مابعد الكولونيالية،

فهو السلف الأوروبىّ الرئيس لتلك الدراسات المزيلة للتعمية والتى تتناول القوة المكبوتة، أو التى يُضفى عليها طابع غامض أو مثالىّ. وليس مصادفة أيضًا أنّ نيتشه كان أول من قام بنقدٍ للترجمة بوصفها إمبراطورية (انظر: نهاية الفصل الثالث). وإنّه لذو دلالة أيضًا أنّ أحد التيارات المهمة فى النظرية مابعد الكولونيالية يسير على خُطى نيتشه فى ربطه الترجمة بالإمبراطورية بصورة حصرية، والافتراض على ذلك الأساس أنّ الترجمة شىء ينبغى التغلّب عليه وتجاوزه. يقول تشاكرابارتى، على سبيل المثال:

> هذا تاريخٌ سوف يحاول اجتراح المستحيل: يحاول أن يرنو إلى موته الخاص بتتبّع ما يقاومُ ويفرّ من أفضل الجهود البشرية الرامية إلى الترجمة عبر الأنظمة الثقافية وغيرها من الأنظمة الدلالية، بحيث يمكن تخيّل العالم مرّة أخرى بوصفه متغاير العناصر على نحوٍ جذرى (23:1992).

### الهيمنة والتذويت والاستدعاء

من المفاهيم الأساسية فى الدراسة مابعد الكولونيالية التى تتناول الإمبراطورية وما أعقبها مفهوم "الهيمنة" الذى أفصح عنه الماركسىّ الإيطالىّ أنطونيو جرامشى (الترجمة الإنجليزية 1971)، ومفهومىّ "التذويت" و"الاستدعاء" اللذين نظّرهما الماركسىّ الفرنسىّ لوى ألتوسير (1971).

ومفهوم **الهيمنة** عند جرامشى هو محاولةٌ ناجعة لتفسير قدرة السلطة الدائمة على تشكيل المفهوم الذاتىّ، والقيم، والأنظمة السياسية، وشخصيات الشعب ككل حتى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجىّ لتلك السلطة. ففى الأسرة، مثلاً، يمكن أن نتتبّع نمو الهيمنة من الـ"لا" الأبوية إلى هزٍّ رأس الطفل بقوة حين يمدّ يده إلى موضوع مُحَظَّر، مرورًا بكلّ درجات استدخال السلطة الأبوية التى لا نهاية لها، وصولاً إلى حالة الراشد المكتمل الذى ينظّم أموره ويضبطها على النحو الأكمل. ويتّضح بقاء السيطرة الأبوية فى هذه الحالة الأخيرة كلما فتح الراشدون أفواههم لضبط طفلٍ ما، حيث نسمع أصوات الآباء والأمهات صادرةً عنهم.

وسوف نرى أنَّ المستعمرين الأوروبيين قد أفادوا إلى أقصى الحدود من هذا القياس على الأطفال والراشدين فى محاولاتهم أن يشرحوا لأنفسهم ولرعاياهم كيف (أ) يبقى "المحلّيون" أطفالاً بالمقارنة مع حكّامهم الأوروبيين، و(ب) ضرورة فرض نظام "تعليمىّ" (بما فيه الترجمة) "على المحليين للأخذ بيدهم من حالتهم الطفولية إلى حالةٍ أوروبية من"الرشد" أو "البلوغ"؛ أى إلى حالة من التنظيم الذاتىّ القائمة على استدخال السلطة الأوروبية.

أما **التذويت والاستدعاء** فهما المصطلحان اللذان استخدمهما ألتوسر للعملية التى يتحقّق من خلالها استدخال السلطة هذا. ففى السيناريو المثالىّ الذى وضعه ألتوسر، لا يغدو أعضاء المجتمع الأفراد ذواتًا قبل أن "تناديهم" أو "تستدعيهم" قوى المجتمع الحاكمة (ما يدعوه ألتوسر "أجهزة الدولة الإيديولوجية"). ففى هذا السيناريو لا يولد الشخص "ذاتًا"- بالمعنى المزدوج الذى يشير إلى "فردٍ يفكر ويشعر ويعمل فى العالم وعليه" (معنى "الذات" التقنى المُستَمدّ من الفلسفة) وإلى "مواطنٍ صالح، وتابعٍ مخلص، وعضوٍ مطيع فى المجتمع" (معنى "الذات" التقنىّ المستمدّ من السياسة)- بل المجتمع هو الذى **يحوّل** الشخص إلى ذات. وهذه العملية عند ألتوسر هى عملية معقّدة تصهر كلا المعنيين التقنيين لكلمة الذات subject.

هكذا يتكلّم الفلاسفة على **التذويت** subjectification بوصفه بروز الفرد الذى يفكّر ويشعر من جسدٍ يُنظَر إليه على أنّه "موضوع"، أو شيء خامل. وعلى سبيل المثال، فإنَّ النظر إلى امرأةٍ بوصفها "موضوعًا جنسيًا" يعنى معاملتها كجسد لا يفكّر ولا يشعر أو كشيء يمكن للرجل أن يفعل به ما يشاء. ولذلك اهتمّت الحركة النسوية بإحداث التذويت لدى النساء: أى إعادة بناء المفاهيم والتصورات الخاصة بالنساء بوصفهم ذواتًا تفكّر وتشعر وتعمل على العالم.

أمّا المنظّرون السياسيون، من جهة أخرى، فيتكلمون على **الإخضاع** subjection بوصفه السيطرة على شخص يُعَرّف على أنّه "خاضع" لآخر. وما يريده ألتوسر، توريةً، هو دمج المعنيين تحت عنوان **التذويت**. ففى نظريته، يشتمل التذويت دومًا على **كلٍّ** من دَفعِ الشخص إلى إدراكٍ واعٍ مكتمل والسيطرة عليه فى آنٍ معًا؛ فالشخص يغدو "subject" بالمعنيين فى آنٍ معًا، عبر جَعْلِه فردًا يفكّر ويشعر ويكون خاضعًا للقوى المهيمنة. وبعبارة أخرى، فإنّ الذاتية هى إخضاع. فالذاتية، أى كون المرء ذاتًا تفكّر وتشعر، لا تتحقق إلا فى سياق سياسىّ من

السيطرة والإذعان، أو الإخضاع. فما تفكر فيه الذات أو تشعر به هو ما تريد لها أجهزة الدولة الإيديولوجية أن تفكر به أو تشعر.

أما **الاستدعاء،** أو النداء، فهو مصطلح ألتوسر الآخر الذى يشير إلى دعوة الشخص إلى الذاتية/ الخضوع. والفكرة هنا أنك بتسميتك شخصًا ما شيئًا ما، خاصةً من موقع السلطة، تحول ذلك الشخص إلى الشيء المُسَمَّى. وعلى سبيل المثال، فإنَّ تسميتك طالبًا "بطيء التعلّم" تعنى أن "تذوّت" ذلك الطالب على أنه بطيء، غبيّ، متخلّف؛ أى أنَّ ذاتية هذا الطالب تتشكّل على هيئة "بطيء التعلّم". ويغدو من الصعب على هذا الطالب "المنادَى" على هذا النحو أن يتعلّم أيّ شيء بسرعة أو يسر. وأن تسمّى أو "تنادى" أو "تستدعى" الشعوب الأصلية فى مستعمرة بأنهم "همج" يعنى أن تذوّتهم بوصفهم بربيّين، غير متحضرين، وغير عقلانيين...إلخ. وبهذا يغدون خاضعين للمستعمِر بوصفهم ذواتًا "همجية".

وكما تبيّن تيجاسوينى نيرانجانا فى كتابها **موقع الترجمة** (33:1992)، فإنَّ الهند الكولونيالية كانت تُدار بآليات ثقافة مهيمنة: فالهنود الذين تمّ تذويتهم بوصفهم رعايا شركة الهند الشرقية، وبريطانيا العظمى لاحقًا، راحوا ينظرون إلى أنفسهم بعيون المستعمِر: بوصفهم أطفالاً، مخنثين، لا عقلانيين، غامضين، ليّنى العريكة. وباستدعائهم على أنهم أطفال فإنّهم يغدون أطفالاً؛ ذلك أنّ تذويت المستعمِر يعلّمهم أن يخجلوا من ذاتيّتهم "الأصلية" (التى حدّدها لهم المستعمِر) وأن يتطلّعوا إلى ذاتيته هو، حيث يُعرَّف بأنّه راشد، قويّ، عقلانيّ، وهلمجرا. وباستدعائهم على أنّهم "شرقيون"، أى على أنّهم "آخرو" البحث الغربيّ الآسيويون، فإنّهم **يغدون** شرقيين.

والنقطة الأساسية التى تنبغى ملاحظتها فى كلّ هذا هى أنَّ الهيمنة التى يمكن لها أن تذوّت شعوبًا كاملةً ليست بالضرورة مؤامرة أو مكيدة من طرف القوة المستعمِرة؛ إنّها ذهنيّةٌ دائمة التحول أو حالةٌ عقلية جمعيّة، لا تعمل عملها إلا إذا كانت تذوّت أعضاء الطبقة الحاكمة أيضًا. فهذا النموذج لا يتصوّر مستعمِرين يمتلكون الوعى الكامل ويسيطرون على أفعالهم سيطرة مطلقة ومستعمَرين هم مجرد دُمَى عاجزة فى أيديهم. والأحرى أنّ المستعمَرين أيضًا تسيطر عليهم الهيمنة، جزئيًا على الأقل، وبصورة غير مكتملة، لكنهم لا يزالون من القوة بمكان. فالمستعمِرون "يُستَدعون" أو "يُذوَّتون" بوصفهم سلطات، أو مدراء، أو قضاة، أو

مبشّرين، أو أنثروبولوجيين، ويُتَوَقَّع منهم أن ينظروا إلى أنفسهم كراشدين عقـلاء وإلى رعاياهم الكولونياليين كأطفال لا عقلانيـين؛ و"يُسْـتدعى" المسـتعمَرون أو "يُذَوَّتون" بوصفهم "محليين"، "همجًا"، وما إلى ذلك، ويتوقَّع منهم أن ينظـروا إلـى أنفسهم كأطفال ينقصهم العقل وإلى حكّامهم الكولونياليين كراشدين عقلاء.

ومن هنا بقاء الهيمنة الكولونيالية حتى بعد سقوط الإمبراطوريـة: فمـا أنْ يُذَوَّت الشعب التابع بوصفه "شرقيًا"، أو "آخـر"، أو "غامضـًا"، أو "عـاجزًا"، أو "متوحشًا"، أو "طفوليًا" حتى يحتفظ بهذه الذاتية، ويبقى "مُسْتَدْعًى" بوصـفه رعايـا خاضعين حتى بعد مغادرة حكّامه الكولونياليين واستقلاله الظاهريّ. وبقاء الهيمنـة الكولونيالية هذا هو أحد أعقد المشكلات الشـائكة التـى تواجـه الـذوات مابعـد الكولونيالية: كيف نستدعى أنفسنا بحيث نغيّر ذاتيتنا بطرائق خصبة ومنتجة؟

وكما سنرى فى الفصل الخامس، فإنَّ نيرانجانا تجـد أنَّ اسـتدعاء الهنـود المستعمَرين إنّما يعمل عمله من خلال الترجمة: ذلك أنّ «الترجمـات الأوروبيـة للنصوص الهندية والتى أُعِدَّت لجمهور غربيّ زوَّدت الهنديّ "المتعلّم" بسلسلة كاملة من الصور الاستشراقية» (31:1992). وبالنسبة لها، فإنّ هـذا مـا يحـتّم علـى المشروع مابعد الكولونياليّ أن يشتمل على "ترجمة" للنصوص– والذوات– الأصلية على نحوٍ يُعيد استدعاء من كانوا مستعمَرين ذات مرَّة بوصفهم يزيلون استعمارهم ويُصنَفونه على نحوٍ متزايد. ويبقى أن نرى كيف يُفْتَرَض بذلك أن يتمّ.

### اللغة والمكان والذات

يمكن أن نقول بشىء من التبسيط: إنَّ التجارب الثقافية جميعًا تولد من تقاطع وتشابك اللغة والمكان والذات، وإنَّ التجربة مابعد الكولونيالية تولد مـن ضـروب شتى من بَذْر الاضطراب فى تلك التقاطعات ونزع استقرارها. ويتتبّع "الاسـتدعاء" تقاطعات اللغة والذات، غير أنّه من المهمّ فى سياقٍ كولونياليّ ومابعد كولونياليّ أن نهتمّ بـ **المكان** أيضًا. ذلك أنَّ الكولونيالية تشتمل على الانتقال من مكانٍ إلى آخر، وعلى أشكالٍ من "الانخلاع" يمكن أن تكون مادية أو ثقافية، كأن تُضْـطَهَد ثقافـة معينة من قِبَلِ ثقافةٍ يُزْعَم أنها أرقى، فلا تعود تشعر أنّها "فـى موطنهـا". وكمـا يلاحظ أشكروفت وجريفيث وتيفين، فإنّ "المكان، والانزياح، والاهتمـام الطـاغى

بأساطير الهوية والأصالة هي سمة مشتركة في كلّ الآداب مابعد الكولونيالية المكتوبة بالإنجليزية". (9:1989)، ولعلّ ذلك أن يكون سمة لكلّ الأوضاع مابعد الكولونيالية.

ولقد وصف ماكسويل بصورة مفيدة، وإنْ تكن مبسَّطة، تأثير اللغة على العلاقة بين المكان والذات (83-82:1965):

> هنالك صنفان واسعان. في الأول، يجلب الكاتب لغته الخاصة- الإنجليزية- إلى بيئة غريبة ومجموعة جديدة من التجارب: أستراليا، كندا، نيوزيلندا. وفي الثاني، يجلب الكاتب لغةً غريبةً- الإنجليزية - إلى ميراثه الاجتماعيّ والثقافيّ الخاص: الهند، غرب أفريقيا. إلا أنّ قرابةً جوهرية تجمع بين هذين الصنفين... حيث "الصراع الذي لا يُطاق مع الكلمات والمعاني" يتّخذ له هدفًا إخضاع التجربة للّغة، وإخضاع الحياة الغريبة للّسان المستورَد.

تشتمل التجربتان كلتاهما على تكييف إشكاليّ للّغة مع المكان والذات، كما تشتملان بصورة حتمية على تكييف أشدّ إشكاليةً للذات مع اللغة والمكان. وتقتضي التجربتان كلتاهما من الكولونياليين، مستعمِرين ومستعمَرين، أن يسعوا وراء تواشجٍ جديد بين الكلمات ومراجعها، فيتعلموا أو يبتدعوا كلمات جديدة للأشياء القديمة المألوفة، ويتبنّوا كلمات قديمة في وصف أشياء جديدة وغريبة. لكن هذه التجربة تختلف كثيرًا بين المستوطنين الأوروبيين، الغرباء في أرضٍ غريبة، والمنقطعين فجأةً عن العوالم الاجتماعية والطبيعية التي منحت كلاً من لغتهم وذواتهم وَهْم الاستقرار والأمن؛ وبين السكّان الأصليين الذين أفقرتهم الثقافات المستعمِرة، فانقطعوا فجأةً أو بصورة تدريجية عن اللغة والإحساس بالذات اللذين منحا عوالمهم الاجتماعية والطبيعية وهم الاستقرار والأمن. ويتضح هذا الفارق بجلاء في المرحلة التي تلي الاستقلال: فمستعمرات المستوطنين تكافح لخلق لغةٍ وذاتٍ جديدتين جوهريًا مؤسَّستين في المكان الجديد، في حين تكافح المستعمرات المفتوحة لإعادة خلق اللغة والذات **القديمتين** كما كانتا قبل هجمة الاستعمار.

وعلى الرغم من الفائدة التى يقدّمها هذا النمـوذج بوصـفه مقاربـةً أولـى لضروب الاختلاف فى التجربة مابعد الكولونيالية، إلا أنه أبسـط بكثيـر مـن أن يُنصِفَ ما تنطوى عليه تلك التّجربة من التعقيد. فهو يقصى حالات وسطى بالغـة الأهمية، وبمعنًى ما، فإنَّ كلَّ ثقافة مابعد كولونيالية تقطن تلك الحالات الوسـطى. فأين هى الثقافة مابعد الكولونيالية التى لا تبدى عن كلا النمطين، ولا تضمّ كلاً من المستوطنين من الثقافة المستعمِرة والسكّان الأصليين المُفْقَـرين والمحـرومين؟ إنّ مجرّد تعداد المستوطنين البيض والسكّان الأصليين فى أمريكا أو الهند أو جنـوب أفريقيا، على سبيل المثال، لكفيل بأن يبيّن أنّ تلك الثقافات جميعًا هى حالات هجينة مؤلّفة من القطبين اللذين تحدّث عنهما ماكسويل.

وثمة مزيد من ضروب التعقيد التى تنشأ حين ينظـر المـرء إلـى جميـع الجماعات التى تكوّن ثقافةً مـن الثقافـات مابعـد الكولونياليـة: لا المسـتوطنين الطوعيين والسكّان الأصليين فقط بل أيضًا المستوطنين غير الطـوعيين (العبيـد، خاصةً أولئك الذين جِىء بهم من أفريقيا إلى العالم الجديد، والمجـرمين المـدانين الذين حُكِم عليهم بالعيش فى المستعمرات) والمستوطنين شبه الطـوعيين (الخـدم الذين يعملون بعقود مؤقّتة، كثير من الزوجـات، معظـم الأولاد)؛ لا الأعضـاء "الأنقياء عرقيًا" فى هذه الثقافة أو تلك وحسب، بل أيضًا أولئـك المولّـدون ثمـرة التزاوج والتهاجن بين المستوطنين والأصليين. وعلى سبيل المثال، فـإنّ نمـوذج ماكسويل لا يستطيع أن يفسّر حالة الإنديز الغربية التى جلبت أناسًا مـن أفريقيـا والهند والصين والشرق الأوسط وأوروبا وأهلكت السـكّان الأصـليين (الكاريـب والأرواك) بصورة تكاد أن تكون كاملة. وجميع سكّان الإنديز الغربية هم افتراضيًا مستوطنون منزاحون، لكن بعضهم (الأفارقة) كانوا قد جُلِبوا كعبيد، وبعضهم الآخر (الهنود والصينيون) كانوا قد جُلِبـوا كخـدم بعقـود مؤقتـة، وبعضـهم الثالـث (الأوروبيون) جاءوا أسيادًا. وقد عمل التهجين بين هذه الجماعات الـثلاث علـى تشويش تلك الخطوط مزيدًا من التشويش، حتى باتَ من الصـعب أن ننسـب أيَّ إنديزىّ غربىّ إلى هذه الجماعة أو تلك من جماعتىّ ماكسويل.

عادةً ما تترافق هذه التغيرات فى الثقافات مابعد الكولونيالية بتوفيقية ثقافيـة وكريولية لغوية. وكلتاهما تعنيان على الدوام أنْ ليس ثمّة عودة، الأمر الذى يحبط كثيرًا أولئك القوميين أو المحليين الذين يعيدون عند الاستقلال خلق "ثقافـة" ماقبـل

كولونيالية أو "شعب" ماقبل كولونياليّ مُحيَت منهما كلّ آثار التـدخّل الكولونيـاليّ. وعلى سبيل المثال، فإنّ الكاتب الغويّانيّ دينيز وليامز يتكلّم على عملية "حَفْز"، هى تلك العملية الجارية التى تقوم فيها الجماعات المختلفة فى ثقافة ما بإعـادة تشـكيل بعضها بعضًا عبر تفاعلٍ بالحَفْز. أما ولسون هاريس الكاتـب الغويّـانيّ الآخـر، فيمتدح الخلائط الثقافية فى الكاريبى؛ لأنها توفّر أشكالاً من الإبداع والفكر لا يمكن أن نجدها فى المجتمعات التى تبدو أحادية الثقافة (انظـر: أشـكروفت وآخـرون 151:1989). وكذلك الكريولية اللغوية التي ظلّ يُنْظَر إليها لزمن طويل تلك النظرة الثقافية الأحادية بوصفها "تنغيلاً" للّغة وحطًا من شأنها، صارت تُعتَبَر الآن إغنـاءً عَبْرَ ثقافيّ للّغة من خلال التصالب الثقافي: فحين تختلط لغتان معجميًا ونحويًـا، لا يكون الناتج لغةً ثالثةً ينبغى اعتبارها ارتدادًا عن أىّ نقاء سابق بقـدر مـا يكـون تنوعًا مثمرًا ضمن هذه اللغة أو تلك (أو ضمن كلتيهمـا)، وضَـربًا مـن غَـزْلِ إمكانيات لغوية جديدة علي مستوى اللهجة، واللهجة الاجتماعية، واللهجة الفرديـة. وعند أشكروفت وشركاه (36:1989)، أنّ هذا التصالب الثقافيّ يتّضح علـى نحـوٍ متزايدٍ «بوصفه نقطة النهاية الممكنة لتاريخٍ بشرىٍّ من الفتح والإبادة لا نهائىّ فـى الظاهر وكان قد بُرِّرَ بأسطورة "نقاء" الجماعة، وبوصفه الأساس الـذى يمكـن أن يُقام عليه استقرار العالم مابعد الكولونياليّ بصورة خلّاقة». والحال، أنّ قسمًا كبيرًا من النظرية مابعد الكولونيالية يسعى لأن يقدّم إطارًا لهذا الاستقرار الخلّاق الجديد.

### أبعد من القومية: الثقافات المهاجرة والحدودية

يعمد هومى بابا (1994) الذى قد يكون الباحث مابعد الكولونياليّ الأبعد أثرًا على الإطلاق، إلى تطوير فكرة الهجنة هذه تطويرًا أعقد بكثير فى مقالة عنوانهـا "كيف تدخل الجدّة العالم: الفضاء مابعد الحـديث، الأزمنـة مابعـد الكولونياليـة، وتجارب الترجمة الثقافية". وعند بابا، كمـا عنـد كثيـر مـن البـاحثين مابعـد الكولونياليين، أنّ مشروع تريف الغرب يتحقّق بفاعلية أكبر مـن خـلال دراسـة الثقافة المهاجرة سواء ضمن "الغرب" أو على حدوده، أو ما يـدعوه فنـان الأداء المكسيكىّ والأمريكى جوليرمو جوميزبينا "النظام (الحد) العالمى الجديـد". يقـول بابا:

> تضفي ثقافة الـ"فيما بين" المهاجرة، أو موقع الأقلية، طابعًا دراميًا علي ما تبديه الثقافة من عدم قابلية الترجمة، وهي إذ تفعل هذا، إنما تنقل السؤال المتعلّق بتملّك الثقافة أبعد من حلم داعية التمثّل، أو كابوس داعية العنصرية، بـ"نقْلٍ كامل للموضوع" باتجاه مواجهةٍ مع سيرورة متجاذبةٍ من الانشطار والهجنة تَسِمُ التماهي مع اختلاف الثقافة. (224:1994).

ولا تَنْبُعُ "عدم قابلية الثقافة للترجمة" عند بابا من فرادة كلّ ثقافة، وخصوصيتها، واختلافها عن الثقافات الأخرى، بل من كونها مختلطة على الدوام مع الثقافات الأخرى، ولا تني تفيض علي الحدود المصطنعة التي تقيمها الأمم لاحتوائها. والترجمة بمعناها التقليديّ تتطلّب اختلافاتٍ ثابتةً بين ثقافتين ولغتيهما، ليقوم المترجم بردم الهوة وإقامة الجسور بينها؛ أمّا اختلاط الثقافات واللغات في الثقافات المهاجرة والحدودية فيجعل الترجمة بمعناها التقليديّ مستحيلة. غير أنَّ ذلك الاختلاط يجعل الترجمة أيضًا وفي الوقت ذاته، أمرًا عاديًا تمامًا، يوميًا ومألوفًا: فثنائيو اللغة لا يكفّون عن الترجمة؛ والترجمة هي حقيقة الحياة الفعلية. هكذا يقرن بابا الثقافات الحدودية بكلٍّ من عدم قابلية الثقافة للترجمة وما يدعوه "الترجمة الثقافية": "إن تراجع مشكلة الفضاء العالميّ من المنظور مابعد الكولونياليّ يعني أن تنقل موقع الاختلاف الثقافيّ بعيدًا عن فضاء التعدد الديمغرافيّ باتجاه التفاوضات الحدودية التي تَسِمُ الترجمة الثقافية" (223:1994).

لنأخذ الولايات المتحدة والمكسيك. ففي الفضاء الإيديولوجيّ للتعددية الديمجرافية أو التعددية عمومًا، هذان البلدان هما بلدان مختلفان، أمّتان مختلفتان، بثقافتين مختلفتين: ثقافة فردية في الولايات المتحدة وثقافة جمعية في المكسيك (إذا ما استشهدنا بأحد التوصيفات الشعبية)، ولغتان مختلفتان، الإنجليزية في الولايات المتحدة والإسبانية في المكسيك. والترجمة في هذا السياق التعدديّ لا تعدو كونها مشكلةً تقنيةً تتمثّل بإيجاد المكافئات في إحدى الثقافتين/اللغتين لكلماتٍ وعباراتٍ ومدوّنات في الثقافة/اللغة الأخرى، أو، بحسب المقاربة متعددة النُظُم التي طورها إيتامار إيفن زوهار وجدعون توري وأندريه لوفيفر وسواهم من الباحثين، مشكلة مناقشة لمعايير إحدى الثقافتين بالعلاقة مع معايير الثقافة الأخرى. فالثقافتان

المصدر والهدف يتمّ تصوّرهما على أنهما مختلفتان جوهريًا لكنهما نظامان ثقافيان متكافئان يمتلكان – إلى هذا الحدّ أو ذاك – القدرة ذاتها على صياغة عمل المترجم وضبطه في تلبية حاجات الثقافة الهدف.

أمّا في سياقٍ مابعد كولونيالي، فينبغي أن نضيف إلى هذه المعادلة تباينات القوة الهائلة بين الثقافتين، ما يؤدّي لأن تغدو الترجمة إشكالية باطّراد، بل مستحيلة (ومن هنا "عدم قابلية الثقافة للترجمة"). فكيف يمكن للمرء أن يعيد التعبير عن نصٍ إنجليزيٍّ أمريكي بإسبانية مكسيكية، ويقدّم بذلك لشخصٍ من بلدٍ فقير من العالم الثالث أي شيء يشبه المعنى الذي لدى شخصٍ من أغنى بلاد العالم؟ هل يمكن للترجمة أن تتخطّى تباين القوة هذا؟ ما يراه بابا، وما يوافقه عليه عدد متزايد من الباحثين مابعد الكولونياليين، هو أنّ عدم قابلية الثقافة للترجمة تغدو عند الحدود على أشدّها وفي أقصى درجات قابليتها للحلّ العمليّ في الوقت ذاته، حيث يتكلّم المكسيكيون (بل وبعض الأمريكيين الشماليين) على كلا جانبيّ الخطّ اللغتين كلتيهما ولا يكفّون عن ترجمة تجاربهم من هذه اللغة إلى تلك، لضروبٍ متنوعة من الجمهور (سيّاح إلى الجنوب، سلطات اجتماعية مختلفة إلى الشمال).

والحال، أنّ الثقافة المهاجرة، أو الثقافة الحدودية، أو ما تدعوه الكاتبة الشيكانية التيجانية جلوريا أنزالدوا "الثقافة المولَّدة الجديدة"، تحظى بأهمية متعاظمة لدى الباحثين مابعد الكولونياليين الذين يعملون على ترييف الغرب. فهي تضيف حدًّا ثالثًا منتجًا إلى ثنائية المستعمِر/المستعمَر: فعلى طول الحدود بين بلدان "العالم الأول"، مثل الولايات المتحدة، وبلدان "العالم الثالث"، مثل المكسيك، ثمة ثقافة قائمة تردم الهوّة وتقيم الجسور بينهما، بشتّى الطرائق التهميشية بل الوحشية في الغالب التي توفّر سبلاً جديدة للتطور الثقافيّ. وكلام أنزالدوا على الثقافة المولَّدة هو كلام إيجابيّ إلى أبعد الحدود: «من هذا التلاقح المتبادل العنصريّ، الإيديولوجيّ، الثقافيّ، والبيولوجيّ، ثمة وعي "غريب" قيد التكوين في الوقت الحاضر: وعي هجين جديد، هو وعي التخوم» (77:1987). غير أنّها تدرك أيضًا ذلك الصراع الذي يكمن تحت هذا التفاؤل: "إنّ المولَّد الذي هُزَّ له في المهد في ثقافة، وأُقحم بين ثقافتين، وتوزّع بين الثقافات الثلاث جميعًا وأنظمة قيمها إنّما يخضع لصراع في اللحم، صراع حدود، حرب داخلية"(78).

وبالمثل، فإنَّ كارول بويس ديفيز، فى كتابها **النساء السوداوات والكتابة والهوية: هجرات الذات** (1994)، تنظِّر لما تدعوه "الذوات المهاجرة" بوصفها طريقةً جديدةً فى الكلام على تداخل الثقافات والأعراق واللغات الذى نجده على الحدود بين الأمم. وبما أنّها امرأة سوداء هى نفسها وُلدت وترعرعت فى الكاريبى وتعيش الآن فى نيويورك، فإنها تُسائل كلا الطرفين القائمين فى حَدَّىّ هويتها المرتبطين معًا بوصفها "أفريقية – أمريكية" و"أفريقية – كاريبية": فبأىّ معنى هى أفريقية أو أمريكية أو كاريبية؟ وإذا لم تكن أيًا من ذلك، وكانت هويتها تجرى وتسيل عبر هذه التخوم جميعًا، فكيف يمكن لها أن تخيط معًا بواصلة صغيرة توصيفين خاطئين؟ والحال، أنَّ ذوات الكاتبات السوداوات المهاجرة لا ينبغى "أن يتم تصورها بلغة السيطرة، أو الإخضاع، أو "الاستتباع" فى المقام الأول، بل بلغة الزلاقة المتقلقلة والوجود فى غير مكان" (36). ولأنَّ "فى غير مكان" تشير إلى حركة، فإنَّ الذات الأنثوية السوداء تؤكِّد على الفاعلية [القدرة على العمل فى مجتمعات العالم الواقعىّ] بينما هى تعبر الحدود، وترحل، وتهاجر، وبذلك تعيد المطالبة بينما هى تعيد التأكيد" (37).

ومن المصطلحات الأساسية فى هذا المشروع مابعد الكولونيالىّ الرامى إلى تريبف الغرب مصطلح **الدياسبورا** أو **الشتات**. وبينما كانت العادة فى الماضى أن يُستَخدَم هذا المصطلح للتأكيد على الوحدة العرقية أو الثقافية التى تجمع جميع أفراد الشعب المشتّت (خاصة اليهود) بالإحالة إلى أرضٍ موعودة، غدا فى الدراسات مابعد الكولونيالية الأحدث تمثيلاً للاختلاف، والغربة، والاختلاط، ولحقيقة أنَّ معظم شعوب الأرض أو كلّها قد جاءت من مكان ما وتعيش الآن فى غير مكان. وهذا ما يعنى أيضًا أننا قد تكيّفنا جزئيًا مع ظروفنا الثقافية الجديدة بتمثّلنا معايير المحليين وقيمهم وباختلاط دمائنا بدمائهم، لكننا لا نزال نحتفظ جزئيًا أيضًا بآثار ما كُنّا عليه فى السابق. وهكذا يكون الشتات طريقةً لتصوّر الثقافة الحدودية على نطاق عالمىّ، حيث تُعنى الجماعات والأفراد بالاختلاف الثقافىّ على أساس يومىّ، فى تلك المجتمعات حيث يعيشون ويعملون، ويتزاوجون، ويخلطون الثقافات والأعراق، ويترعرعون على لغتين وثلاث، ويقاومون (أو يذعنون لـ) الضغوط التى تدفعهم لأن يغدوا (أو لأن يزعموا أنّهم يغدون) أحاديىّ اللغة. فالثقافة الشتاتية هى ثقافة عالمية منخلعة على الدوام، منفيّة، تعيش بين غرباء يغدون الشخصيات المألوفة فى

بيوتنا وأماكن عملنا. وبذلك يترك الشتات أثره على الجميع؛ فالأمر لا يقتصر على وجود شتات أوروبىّ فضلاً عن الشتات الآسيوىّ، الأفريقىّ، اليهودىّ، بل يتعدّى ذلك إلى ضروب أخرى من الشتات هى مصدر "الغرباء"، والسكّان المهاجرين، والثقافات الحدودية التى تنهض فى وسط أوروبا والولايات المتحدة (التى هى ذاتها نتاج ضروب من الشتات أوروبية وأفريقية وآسيوية).

ولئن كانت هذه "الثقافة الحدودية" العالمية، أو هذا الشتات، تجعل الترجمة بمعناها التقليدىّ مستحيلة، كما يرى هومى بابا، إلا أنها تجعلها أيضًا واقعة حاسمة لا يمكن نكرانها من وقائع الحياة. وإذا ما كان الغرب المُرَيَّف يبدو أشبه فأشبه بمستعمراته السابقة، فى تغاير عناصره وتنوّعها، فإنّ ذلك يوجب النظر إلى العالم مابعد الكولونيالىّ برمّته بوصفه مسرحًا أو ساحةً للترجمة. فالترجمة فى هذا السياق لم تعد مجرّد عملية نقل للمعنى يُجريها على النصوص اللغوية محترفون ذوو دربة رفيعة ومهارات لغوية وثقافية ترتبط بأكثر من ثقافة قومية أو مناطقية واحدة؛ بل غدت أساس قَدْرٍ كبير من التواصل العادىّ اليومىّ. وبذلك فإنّها تظلّ تتضح بتباينات القوة الكولونيالية التى شكّلتها فى الأصل.

[2]

# تباينات القوة

تلعب الترجمة فى الدراسات مابعد الكولونيالية ثلاثة أدوار متعاقبة لكنها متداخلة:

- دورها كقناة للاستعمار، بموازاة التعليم والسيطرة الصريحة أو المقنّعة على الأسواق والمؤسسات وبالارتباط معهما.
- دورها كدارئ لضروب عدم التكافؤ الثقافىّ المتواصلة بعد انهيار الكولونيالية.
- دورها كقناة لتصفية الاستعمار.

تميّز هذه الأدوار الثلاثة بتسلسلها المشار إليه ثلاث مراحل فى سردية طوباوية تترك أثرها على قدْر كبير من الدراسات مابعد الكولونيالية: من **ماضٍ** كولونيالىّ يُعْتَبَر مُضِرًّا ومسيئًا، عبر **حاضرٍ** معقّد وصراعىّ لا يبدو فيه أىّ شىء يسيرًا أو واضحًا؛ إلى **مستقبل** يُصفَّى فيه الاستعمار ويُعْتَبَر مفيدًا ومفعمًا بالخير.

ولأنّ هذا السرد يبرز بجلاء فى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية؛ فسوف نتّخذه كمبدأ ناظم لبنية هذا الكتاب أيضًا. ولما كانت المرحلة الوسطى فى هذا السرد، أى سبر الترجمة عبر تباينات القوة مابعد الكولونيالية، هى المرحلة الأعمّ ويمكن اتّخاذها كنظرية مابعد كولونيالية عامّة فى الترجمة، فسوف نبدأ بها، لندرسها تحت عنوانين عريضين هما **الترجمة والتنظير** عبر تباينات القوة.

### الترجمة عبر تباينات القوة

لعلّ ما قدّمه ريشار جاكومون (1992) أن يكون أفضل مدخل إلى مشكلات الترجمة عبر تباينات القوة، ولذلك سوف يتّبع النقاش فى هذا القسم خطوات سجاله اتّباعًا وثيقًا.

يتركّز اهتمام جاكومون على الترجمة بين فرنسا ومصر، غير أنّه يقدّم في هذا السياق تخطيطات عامة بالغة الخصوبة لضروب عدم التكافؤ الترجميّة، مطوّرًا أربع أطروحات عريضة:

(1) تترجم الثقافة المسيطَر عليها من الثقافة المهيمنة أكثر بكثير مما تترجم هذه الأخيرة من الأولى.

(2) حين تترجم الثقافة المهيمنة أعمالاً أنتجتها الثقافة المسيطَر عليها، يتمّ تصوّر هذه الأعمال وتقديمها على أنّها صعبة، غامضة، مستغلقة، وباطنية، لا يمكن أن يفسّرها سوى فريق صغير من المثقفين، في حين تترجم الثقافةُ المسيطَر عليها أعمال الثقافة المهيمنة لتقدّمها للجمهور العام.

(3) لا تترجم الثقافة المهيمنة من أعمال الكتّاب في الثقافة المسيطَر عليها سوى تلك التي تلائم تصورات الثقافة الأولى.

(4) ينزع كتّاب الثقافة المسيطَر عليها ممّن يحلمون بأن يقرأهم جمهور واسع إلى الكتابة من أجل الترجمة إلى اللغة المهيمنة، وهذا يتطلب قدرًا من الانصياع للصور النمطية والامتثال لها.

وباختصار، فإنّ الثقافة المسيطَر عليها تُمثَّل في الثقافة المهيمنة من خلال ترجمات (1) أقلّ عددًا بكثير من نظيرتها في الاتجاه المعاكس، (2) يتمّ تصوّرها على أنّها صعبة لا تهمّ سوى المختصين، (3) تُختار لامتثالها للصور النمطية المهيمنة، و(4) غالبًا ما تكون مكتوبة والعين على الامتثال لهذه الصور النمطية؛ ولذلك تُتَرْجَم وتُقْرَأ في الثقافة المهيمنة. أمّا الثقافة المهيمنة، من جهة أخرى، فتُمَثَّل في الثقافة المسيطَر عليها من خلال ترجمات (1) أكثر عددًا بكثير من نظيرتها في الاتجاه المعاكس، (2) يتمّ تصوّرها على أنّها في جوهرها تهمّ جمهورًا واسعًا من القرّاء، (3) تُختار لأنها تأتي من ثقافة مهيمنة، و(4) غالبًا ما تكون مكتوبة في تجاهلٍ تام للثقافة المسيطَر عليها. ويعبّر جاكومون (154:1992) عن هذه التقابلات بصيغةِ أسئلة، مع تركيز خاص على العلاقة بين فرنسا ومصر:

(1) كيف تتقارب وتتباعد المعتمدات الأدبية التي تملي خيارات الناشرين الفرنسيين والمصريين؟ وكيف تتقارب هذه المعتمدات مع/ وتتباعد عن جمهور القرّاء "غيرِ الرسميّ" أو "المستتر" في مصر؟

(2) كيف تتشكّل خيارات الناشرين الفرنسيين من خلال توقّعات القرّاء المنمّطة و/أو آراء الخبراء من المستشرقين؟ كيف تؤثّر صناعة النشر المتخلّفة في مصر على الترجمة؟ ("ما سبب شيوع القول، بين الحلقة الصغيرة من المترجمين الفرنسيين عن العربية، أنّ ترجماتهم أفضل من الأصل؟").

(3) كيف يمكن للمترجمين أن يتفادوا تلك الإغراءات دائمة الحضور التي تدفعهم إلى إضفاء طابع غرائبيّ وطبيعيّ على النصّ العربيّ، في الوقت الذي يضغط الناشر عليهم لكي يفعلوا ذلك؟

(4) كيف يؤثّر حلم الكاتب المصريّ بأن يُتَرْجَم إلى الفرنسية (أو سواها من اللغات الغربية) وأن يصل إلى القرّاء الغربيين على هذا الكاتب وهو يكتب العربية؟

دعونا نتفحّص كلّ سؤال من هذه الأسئلة على حدّة.

## 1- ترجماتٌ غير متناسبة

يبدأ جاكومون بالوقائع الأساسية المتعلّقة بعدم التكافؤ الثقافيّ العالميّ، ويستخدم مصطلحين عريضين هما "لغات الشمال" و"لغات الجنوب"، في إشارة تقريبية إلى الغرب وبقية العالم، أو العالم الأول والعالم الثالث. ويشير إلى أنّ الأعمال من الجنوب لا تشكّل في أفضل الأحوال سوى 1 أو 2% من سوق الترجمة في الشمال. وهذا يعني أنّ الإنتاج الثقافيّ الجنوبيّ لا يعني سوى دوائر صغيرة من القرّاء المختصّين وأنّه يُتْرجَم بوصفه كذلك، في حين تُقرأ الكتب من الشمال على نطاقٍ أوسع بكثير في الجنوب، سواء من خلال الترجمة أم من دونها. والنتيجة هي أنّ "تطور اللغات والثقافات الجنوبية قد كان ولا يزال متأثّرًا ذلك التأثّر العميق باللغات والثقافات الشمالية المهيمنة التي تتخلّل النشاطات الاجتماعية جميعًا" (1992: 140).

وكان منظّرون آخرون، خاصةً لورنس فينوتي (1992: 5-6، 1995: 12-17) الذي قام بتحرير كتابٍ ظهرت فيه دراسة جاكومون، قد استكشفوا دلالات هذه المقارنات مزيدًا من الاستكشاف، حتى باتت تشكّل عمادًا أساسيًا في مقاربات

الترجمة مابعد الكولونيالية. ويتركّز اهتمام فينوتى علـى أحجـام الترجمـة غيـر المتناسبة إلى الإنجليزية ومنها، نظرًا للدور المهيمن الذى تلعبه الإنجليزية بوصفها اللغة العالمية بعد قرن من الحكم البريطانىّ للعالم وما يقارب القـرن مـن الحكـم الأمريكىّ (غير المباشر أو الكولونيـالىّ الجديـد) لهـذا العـالم: فحتـى القـوى الإمبراطورية الأوروبية السابقة، مثل إسبانيا وفرنسا تترجم من الإنجليزيـة أكثـر بكثير مما تترجم بريطانيا العظمى والولايات المتحـدة الأمريكيـة مـن اللغـات الأوروبية أو سواها: "وعلى سبيل المثال، فإنّ ما يقارب 26% من الكتب المنشورة سنويًا فى إيطاليا هى كتب مترجمة، حيث الحصّة الأكبر عن الإنجليزيـة؛ وحـين نأخذ فى الحسبان المنشورات الأدبية، فإنّ الرقم السابق يرتفع بسـرعة إلـى 50، و70، بل 90% من نتاج الناشر الفرد" (فينوتى 1992:5). ويبيّن فينوتى فى جدول آخر (1995:14) أنّ 22,724 كتابًا قد تُرْجِمَ فى العام 1984 من الإنجليزيـة إلـى لغات العالم، مقابل 839 فقط من الإسبانية، و536 من العربية، و204 من اليابانية، و163 من الصينية. وهكذا يكون عدم التناسب جليًا؛ بل ويزداد حدّة إذْ نلاحـظ أنّ عدد الناطقين المحليين بالإسبانية والعربية يساوى تقريبًا عدد النـاطقين المحليـين بالإنجليزية، حوالى نصف مليون، بينما يفوق عدد الناطقين بالصينية ضـعف هـذا العدد.

وفى حين "تتّصف عواقب مثل هذه النماذج فى الترجمة بأنّها واسعة النطاق وخفيّة، تصعب صياغتها"، كما يقول فينوتى (1992:6)، إلا أنّها توضح بجلاء تـام اختلال توازن القوى الثقافية فى عالم اليوم: فالنشر الإنجليزىّ والأمريكىّ

> حَصَدَ الثمار المالية الناجمة عن فرض القـيم الثقافيـة الأنجلو أمريكية فرضًا ناجحًا على عدد هائل من القرّاء الأجانب، فى حين أنّ الثقافتين المنتجتين فـى المملكـة المتحدة والولايات المتحدة هما أحاديتا اللغة إلى أبعـد حدّ، لا ترحّبان بالأجنبىّ، ومعتادتان علـى الترجمـات الطليقة التى تنقش قيم اللغـة الإنجليزيـة خفيّـةً فـى النصوص الأجنبية وتقدّم للقرّاء تلك التجربة النرجسـيّة المتمثّلة فى التعرّف على ثقافاتهم الخاصّة فـى آخـر ثقافىّ. (فينوتى 1995: 15).

## 2- نصوص مستغلقة"

حين تترجمُ الثقافة المهيمنة نصوصًا من الثقافة المسيطَر عليها، عادةً ما تنظر إلى هذه النصوص على أنها (أ) غامضة، غير مألوفة، غريبة، ولذلك (ب) باطنية، لا تهمّ سوى حفنة من المختصين في مجالاتها، ممّن تكون ترجماتهم لهذه الأعمال (ج) حَرْفيّةً على نحوٍ مزعج ومتحذلق وصعبةً على نحوٍ فظ ومنفر، أو (د) مثقلةً بجهاز نقديّ (مقدمة وشرح أو تذييل) يفرض التأويل الأكاديميّ أو الاختصاصيّ على القارئ.

ويشير جاكومون إلى أنّ هذا النموذج الثقيل والشارح من الترجمة قد تَمَثّله المستشرقون الشباب كجزء من تدريبهم، حيث استُخدِم في أطروحات ماقبل الدكتوراه وأطروحات الدكتوراه التي هي في واقع الأمر ترجمات لنصوص عربية وتعليقات عليها. وحين يواجه القرّاء غير الاختصاصيين مثل هذه الترجمات، لا بدّ أن تصدّهم صعوبتها وغرابتها؛ وهذا ما يدفعهم إلى الثقة بالتعليقات المُرْشِدة التي يقدّمها المستشرق؛ وحين يغدو المستشرقُ الوسيطَ المرجعيّ الوحيد، فإنّ ذلك لا بدّ أن يعزّز صورة "الشرق المعقّد" (عبارة ديجول)، صورة آخر مختلف تمامًا وناءٍ.

وعلى سبيل المثال، فإنّ جاكومون يعدّ في ترجمةٍ فرنسية من 77 صفحة لإحدى روايات نجيب محفوظ 45 حاشية، حيث وعد المترجم أندريه ميكيل بصيته الذائع، بأن يستخدم الحواشي "على نحو ثابت مطّرد كلما كان ذلك ضروريًا للإحاطة بالنصّ". ويلاحظ جاكومون (150:1992) أنّ ما هو "موضع تساؤل":

> ليس موهبة الكتابة الواضحة لدى المترجم، بل افتراضه أنّ القارئ جاهل تمامًا وعاجز، إذ يواجه عالمًا جديدًا تمامًا، عن إدراك هذا العالم ما لم تَقُدْهُ خطوة خطوة تلك اليد المتّزنة المرجعية، يد المترجم المستشرق كلّيّ المعرفة الذي تدرّب على فكّ مغاليق أسرار الشرق التي ما كانت لتُكْتَنَه من دونه.

هكذا تفرض الروحيّة الاستشراقية نمطًا خاصًا من القراءة ومن ثمّ صورة خاصة للثقافة الأجنبية.

### 3- صور نمطيّة

علاوةً على التحكّم بالمنفذ إلى تأويل الأعمال المُتَرْجَمة من الثقافة المسيطَر عليها، يرى جاكومون أنَّ الثقافة المهيمنة تبدى عن سلوك نمطىّ فى عدم اختيارها للترجمة من الثقافة الأولى سوى تلك الأعمال التى تلائم الصور النمطية (التبسيطية) السائدة. ولا حاجة للقول إنّ الصور النمطية تكون سائدة أولاً فى الثقافة المهيمنة وغالبًا ما تقوم الثقافة المسيطَر عليها باستدخالها منها. والمثال الذى يقدّمه جاكومون عن هذه العملية هو نجيب محفوظ الذى حصل على جائزة نوبل للآداب، والذى يمكن أن يُعْزى نجاحه ذاك إلى القيم الأوروبية الحاضرة فى كتابته، والتى تمثل للمُعْتَمَد(*) الطبيعىّ الأوروبىّ. وهذه النصوص تُتَرْجَم جيدًا إلى اللغات الأوروبية وتلبّى توقّعات الأوروبى الذى يتطلّع إلى صورة بانورامية للمجتمع المصرى. غير أنَ لدى محفوظ أعماله الأخرى، خاصةً قصصه القصيرة المكتوبة بعد العام 1967 التى تنزع إلى عدم تلبية تلك التوقّعات، ولذلك لا يتمّ اختيارها للترجمة. ويستنتج جاكومون (153:1992):

> بخلاف ثنائية الكونية والخصوصية المبتذلة التى كثيرًا ما استخدمها النقّاد العرب والغربيون بعد جائزة نوبل، فإنّ الاقتصاد السياسىّ الكلّىّ لترجمات محفوظ واستقبالها فى الغرب يبيّن أنّ ما هو موضع رهان على هذا الصعيد هو تلك اللعبة الحاذقة من إضفاء الطابع الغرائبىّ والطبيعىّ المتكامل– المتناقض.

(*) المُعْتَمَد canon مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرّسة على أنها صحيحة وموثوقة، ومقدّسة تاليًا. بخلاف النصوص المشكوك فى صحّتها والتى تدّعى الأبوكريفا. وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرّسة ضمن تراث محدّد أو فى حقل معرفىّ معين، تبعًا لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكّل وحدة نصّية متجانسة على نحو ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلف ما تقبل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقولَ المعتمد الشكسبيرى.(م)

## 4- كتابة من أجل الترجمة

من الشائع أنّ السبيل الوحيد المتاح أمام الكاتب لكى يُقْرَأ فى عالم اليوم هو أن يكتب بالإنجليزية- أو الفرنسيَة أو الإسبانية أو الألمانية، بدرجة أقلّ- أو يُتَرْجَم إليها. ذلك أنَّ "الجميع" يقرءُون بالإنجليزية؛ والجميع هنا تعنى كلّ من كان محظوظًا بما يكفى لأن يولد ويترعرع فى بلدٍ ينطق بالإنجليزية أو كان ذكيًا بما يكفى لأن يدرك ما للإنجليزية من أهمية عالميةً فيتعلّمها فى المدارس ويسافر إلى بلدان تنطق بها. فاللغة الإنجليزية هى أفضل اللغات لنشر الأفكار، والقصص، ونيل الشهرة على نطاق دولىّ.

ومن الواضح أنّ العلاقات الكولونيالية ومابعد الكولونيالية هى التى شكّلت هذه الوقائع الثقافية وما لحق بها من افتراضات غير واعية فى الغالب. فالإنجليزية اليوم هى اللغة العالمية بسبب قرن ونصف من السيطرة العالمية السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية البريطانية أولاً ثم الأمريكية. فلغة المركز الإمبراطورىّ، إذْ تنتشر فى هوامش الإمبراطورية بوصفها لغة السلطة والثقافة والمعرفة لا تقتصر على أن ينطق بها عدد من البشر يفوق عدد الناطقين باللغات الأصلية فى المحيط، بل تحمل معها أيضًا إحساسًا مشحونًا بقوة غير واعية ويكاد أن يكون شاملاً بأنَّ من ينطقون بهذه اللغة أو يكتبون بها يفوقون سواهم معرفةً وقوة.

غير أنّ ما يُنْسى فى أكثر الأحيان، وما يشدّد عليه الباحثون مابعد الكولونياليين بدءًا من فرانز فانون فى ستينيات القرن العشرين، هو تأثير تباينات القوة هذه على الكيفية التى يشعر، ويتكلّم، ويكتب بها البشر فى مختلف الثقافات. ومثال على ذلك، كما يلاحظ جاكومون، هو الكيفية التى تدفع بها المكانة العالمية التى تحتلّها الإنجليزية أو الفرنسية الكاتب مابعد الكولونيالىّ لأن يكتب على وجه التحديد من أجل الترجمة إلى واحدة من هاتين اللغتين. وهذا ما يفرض على الكتّاب مابعد الكولونياليين معرفةً عميقة بالثقافة الأدبية الإنجليزية أو الفرنسية- خاصةً بما لديها من صورٍ منمّطة استشراقية أو مركزية أوروبية عن ثقافة هؤلاء الكتّاب- واستعدادًا لإدراج كتابتهم ضمن التوقّعات، والأعراف، والمعايير، والأجناس الإنجليزية أو الفرنسية.

يختم جاكومون مقالته بعرضٍ تخطيطيّ لما قام باستكشافه من تقابلٍ بين الهيمنة والخضوع. وهو يقدّم في الواقع، تخطيطًا مزدوجًا لتباينات القوة تلك، حيث يعكس التخطيط الأول ما يدعوه "اللحظة الكولونيالية"، أو ما يمكن أن يدعوه باحثون مابعد كولونياليين آخرون لحظة الإخضاع مابعد الكولونياليّ؛ في حين يعكس التخطيط الثاني ما يدعوه جاكومون "اللحظة مابعد الكولونيالية"، أو ما يمكن أن يُدْعى لحظة المقاومة مابعد الكولونيالية، أو لحظة تصفية الاستعمار.

ففي اللحظة الكولونيالية، وكما يقول جاكومون، يكون المترجمون الذين ينقلون إلى الثقافة/ اللغة الخاضعة عبارة عن وسطاء أذلاّء يأخذون الأشياء الأجنبية دون مساءلة؛ أمّا المترجمون العاملون في الاتجاه الآخر، أي الذين ينقلون إلى الثقافة/اللغة المهيمنة، فيبدون شخصيات مرجعية موثوقة تُبقي الثقافة الأخرى على مسافة كافية تحول دون التلوّث بها في الوقت الذي تجعلها قابلة للفهم ومقبولة.

أمّا اللحظة مابعد الكولونيالية فتسائل كلا طرفي هذا الإطار أو النموذج. ذلك أنّ مقاومة القيم الغربية تفسح المجال أمام رؤية الترجمة إلى الثقافة الخاضعة بوصفها تفرض الإيديولوجيات الغربية. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ تطور الأقليات الثقافية ضمن الثقافات الغربية يطرح أسئلة مماثلةً من داخل تلك الثقافات تُفسح المجال أمام نقدِ كلٍّ من إضفاء الطابع الغرائبيّ/ الطبيعيّ على الثقافات غير الغربية، وذلك التصدير الواضح للمعرفة الغربية على نحوٍ ما تُصَدَّر السلعة. ويرى جاكومون (157:1992) أنّ «لا مفرّ أمامِ مثل هذا النقد من أن يؤدّي في النهاية إلى نقد "الكونية" الذي ينبغي أن يكون أولويةً من أولويات نظرية الترجمة بسببٍ من طبيعة فعل الترجمة ذاته».

ونجد جَدْوَلَةً أشدّ إحكامًا لتباينات القوة هذه في دراسةِ لخوسيه لامبير(1995) الذي عمل لسنوات طويلة من ضمن المقاربة متعددة النُّظُم في دراسة الترجمة، تلك المقاربة التي اشتهرت باستكشافها ما يمارسه النظام الثقافيّ الهدف من سيطرة علي الترجمة. وهي الفكرة التي تعرّضت لنقد المنظّرين مابعد الكولونياليين الذين يؤكّدون أيضًا، وكما يوضح مثال جاكومون، على السيطرة والنفوذ السياسيين اللذين تمارسهما الثقافات **المصدر** المسيطرة أو المهيمنة. ويرد

لامبير ما يقدّمه من "قواعد الاستيراد/التصدير الأساسية" (1995:109-111) إلـى العمل الذى أنجزه إيفن زوهار (1978) وكذلك إلى دراساته الأحدث التى قدّمها هو نفسه؛ لكن من الواضح أن صياغات لامبير الجديدة تتوافق أيضًا مع ذلـك العمـل الجديد الذى أنجزه المنظّرون مابعد الكولونياليين. ويمكن إيجاز تلك "القواعد" علـى النحو التالى:

- الأنظمة المصدّرة (الفاعلة) هى في موقع قوّة بالنسـبة للأنظمـة المسـتوردة (السلبية)، (وهذا ما ينطبق قبل كلّ شىء على حالة **عدم الترجمـة**، أى علـى استيراد خطابٍ غير مُتَرْجَم، ما يضطر الشعوب المعنيّـة إلـى التكيّـف مـع مصطلحات وقواعد الوافدين؛ وحتى فى حالة الترجمـة ذاتهـا، تكـون هـذه المطواعية والمرونة مطلوبةً من جهة المجتمع المستورِد، مع أنّ هذه العمليـة تبقى غير واضحة إلى حدٍّ بعيد).
- عادةً ما تتوافق الفروق المهمّة فى علاقات القوّة مع فروقات كبرى فى مراحل التطور (التمرحل)، وهذا ما يشجّع على السيطرة فى مجالاتٍ متعـددة لا فـى مجالات معزولة. كما يرجّح أن يكون الاستيراد على شكل طرود ضخمة غير منتقاة (كالأنطولوجيات، مثلاً) بدل الاختيارات الدقيقة والمدروسة.
- كلما زاد استيراد مجتمعٍ ما للنصوص، زاد ميلـه إلـى الاضـطراب وعـدم الاستقرار.
- كلما زاد تصدير مجتمعٍ ما للنصوص، زاد استقراره، فى علاقته مع الأنظمـة المتلقية على الأقلّ.
- كلما كان الجار المصدّر قريبًا من حيـث المكـان والـزمن، زادت إمكانيـة امتصاص الأنظمة المصدِّرة للأنظمة المستورِدة (سواء كان ذلـك امتصاصًـا جزئيًا أم شاملاً).
- كلما كانت علاقة الاستيراد/التصدير التى تربط النظام المتلقى بالنظام المصـدّر علاقةً غير موجّهة، زاد اعتماد الأول على "الأخ الكبير".
- كلما كان النظام المتلقى جزءًا من مجموعة من الأنظمة المتلقية التى تسـتعير منتجاتها الثقافية من النظام المصدِّر الواحد ذاته، زاد خضوعه لشبكة متماسـكة

وتراتبية من الأنظمة الهدف الأضعف (الأمر الذى توضحه الترجمة غير المباشرة، حيث لا يعود النظام المتلقى مرتبطًا بعلاقة مباشرة مع النظام المصدّر بل بعلاقة ثلاثية، كما توضحه الاستراتيجيات متعددة الجنسيات)، وهذا ما ينطبق على معظم الأوضاع فى شرق آسيا وربما على الأوضاع الكولونيالية جميعًا.

- كلما اتّسم هؤلاء الشركاء بالسكون من حيث المكان والزمن، زاد اعتمادهم على الأخوة الأكبر؛ وكلما اتّسموا بالحركة زادت فرصهم فى الاستيراد المتبادل والمستقل.

- الهجرة بوصفها حركةً تفرضها الضرورة وليس الاختيار، لا تشجّع الاستقرار بل يمكن أن تشجّع السلبية أو الاستيراد.

- تنطوى الثنائية الثقافية أو التعددية الثقافية الفاعلة، من جهة أخرى، على إمكانية مادية ومعنوية للقيام باختيارات لا تقتصر على تقليدٍ أو تراثٍ واحد وبذلك تحافظ على استقلال نسبىّ على الأقل ويكون الاستيراد فى هذه الحالة مختارًا وليس مفروضًا.

- من هنا التفريق بين النفى الفاعل (القائم على الاختيار الحرّ) والنفى السلبىّ (الذى تفرضه الضرورة).

- يمكن للمنفى أن يكون مجرد أمر مادىّ، كما يمكنه أن يكون ماديًا ومعنويًا، وخاصةً سياسيًا أو ثقافيًا أو لغويًا، غير أنّه لا يكون "كليًّا"؛ ذلك أنَّ التكنولوجيا الحديثة أضعفت الروابط بين أشكال النفى المادية والمعنوية، إلاّ أنَّ الجماعات الثرية وحدها هى التى تتمكن من النفاذ إلى هذا النوع من التكنولوجيا (السفر، الهاتف، الفاكس، البريد الإلكترونىّ)؛ ولذلك ترتبط درجة الثنائية الثقافية ومداها إلى هذا الحدّ أو ذاك بمستوى معين من الرفاهية، شأنها شأن الاستيراد، (حيث يمكن للأقوياء والمستقلين وحدهم أن يختاروا قيمهم ومستورداتهم).

- لما كانت المرونة والحركة من حيث المكان والزمن أداتين لتجنّب الخضوع، فإنَّ اختيارَ القيم الفاعل/السلبىّ، خاصةً ذلك الجزء المستورد منها، يشكّل عَرَضًا دالاً على درجة الاستقلال/الاستعمار.

- من المُرَجّح أن يكون الطرف المُصَدّر وليس الطرف المتلقّى هو منتج كل ضروب الخطاب التى تتناول الاستيراد (الترجمة)، على الأقلّ قبل بداية لحظة تصفية الاستعمار.

وسوف نرى أنَّ "لحظة تصفية الاستعمار" ليست لحظة على وجه الدقة، فهى تبدأ مع بداية الاستعمار وتكون مصاحبة له على الدوام. غير أنّ هذه القاعدة الأخيرة بين قواعد لامبير، بوصفها مؤشّرًا على اتجاهات عامة، هى قاعدة بالغة الإفادة، شأنها شأن قواعده الأخرى. فهى تطالبنا بأن نسائل موقع التنظير مابعد الكولونيالىّ ذاته.

وبهذا الصدد ترى كارول بويس ديفيز (1994) أنَّ النظرية مابعد الكولونيالية قد كتبها أبناء أمم كانت مستعمَرة فى السابق؛ ومن بين الكتب الثلاثة التى نتفحّصها هنا، نجد أنَّ اثنين (هما كتاب نيرانجانا **موقع الترجمة** وكتاب رفاييل **الإصابة بالكولونيالية**) قد كتبهما باحثان مابعد كولونياليين من العالم الثالث، وأنَّ كتابًا واحدًا فقط (هو كتاب تشيفيتز **شعرية الإمبريالية**) قد كتبه أمريكىّ شمالىّ، علمًا أن هذه الكتب الثلاثة قد كُتِبَت فى الولايات المتحدة.

ولقد بدأ وضع قَدْرٍ كبير من النظرية مابعد الكولونيالية فى ألمانيا أيضًا (باتشمان ميديك 1994، 1996؛ تورك 1992)، من قبل ألمان ومواطنين من العالم الثالث يعيشون فى ألمانيا؛ أمّا دراسة لامبير فقد ظهرت فى كتاب بعنوان **الترجمة والتحديث** إلى جانب عدد من الدراسات الأخرى هى وقائع مؤتمر جمعية الأدب المقارن الدولية الثالث عشر الذى عُقِدَ فى طوكيو.

هكذا تكون تصفية الاستعمار موجودة منذ البداية؛ وبات صوت التابع مسموعًا الآن أكثر من ذى قبل؛ إلاّ أنَّ إرث الكولونيالية يبقى ماثلاً (من بين أمكنة أخرى) فى تلك الواقعة المنغّصة التى تشير إلى أنَّ قدرًا كبيرًا من نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية قد كتبه باحثون من العالم الأول.

والسؤال الآن ما أهمية أنّ يكون منظّرو الترجمة الأربعة الذين أشار إليهم هذا الفصل إلى الآن: ريشار جاكومون ولورنس فينوتى وخوسيه لامبير ودوجلاس روبنسون، جميعهم ذكورًا بيضَ من العالم الأول يسعون جزئيًا إلى تبنّى منظور ثقافىّ آخر مختلف عن منظورهم؟ ما أهمية أن تكون تيجاسوينى نيرانجانا ويكون

طلال أسد اللذان سنستكشف أعمالهما لاحقًا، منظّريْن من العالم الثالث؟ هل تمنح هذه الأصول الثقافية المتباينة سلطةً خاصةً إلى هذا الجانب أو ذاك، كأن تمنحها لأبناء العالم الأول انطلاقًا من أنّ مثل هذه الأصول تضمن تقليديًا نوعًا من السلطة أوالمرجعية "الكونية"، أو لأبناء العالم الثالث انطلاقًا من أنّ بعضهم يعتبر مثل هذه الأصول في الدراسات مابعد الكولونيالية ضمانةً لسلطة أو مرجعية "محلية" تتأتّى عن "صدق" التجربة أو "أصالتها"؟

لعلّ معظم المنظّرين مابعد الكولونياليين يميلون باتجاه "الأصالة المحلية"، لكنهم واضحون في عزمهم على إضفاء طابع إشكاليّ ومعقّد على مثل هذه القضايا. فتباينات القوة التي ينظّر عبرها الباحثون مابعد الكولونياليين وسواهم تكافئ في تعقيدها – وتتداخل إلى حدٍّ بعيد – مع تلك الضروب من تباينات القوة التي تُتَرْجِمُ عبرها ثقافاتٌ كاملةٌ ومترجمون أفراد. وهنا، كما في غير مكان، ما يهمُّ منظّري الترجمة مابعد الكولونياليين هو المشكلات وصنوف التعقيد في قضيةٍ منهجيةٍ ما وليس فرض حلول دوجمائية ثابتة على هذه الأخيرة.

ففي كتابها **موقع الترجمة: التاريخ، مابعد البنيوية، والسياق الكولونياليّ** (47:1992)، تتناول تيجاسويني نيرانجانا الفرعين العلميين التوأمين: النقد الأدبيّ والإثنوجرافيا، من حيث اصطدامهما بالترجمة. وهي تسائل النظرة التقليدية التي ترى إلى الترجمة بين اللغات بوصفها جسرًا إنسانيًا بين الشعوب، تلك النظرة التي تكتفي بالتأكيد على ما يستخدمه الأنثروبولوجيون والإثنوجرافيون من "ترجمة بين الثقافات" حين يوفّرون للجمهور الغربيّ معرفةً بثقافات "مجهولة". فالسؤال مابعد الكولونياليّ الذي كبتته هذه المقاربات الإنسانوية (أو الكونية، أو المركزية الأوروبية) والذي لم يطرحه دارسو الأدب، والإثنوجرافيا الذين يتناولون الترجمة إلا منذ فترة قريبة، هو التالي: ما مدى تواطؤ الإنسانوية في دراسات الترجمة الغربية مع المشاريع الكولونيالية المختلفة؟ وكما تتساءل نيرانجانا (48:1992): "هل ثمّة في طبيعة المشكلات التي تطرحها دراسات الترجمة والإثنوجرافيا – وأنواع الحلول التي تتبنّاها – ما يعنو لخطاب الاستعمار، ويستعير منه، ويُشَرْعِنه، ذلك الخطاب الذي يتعهّد مشروع الإمبريالية ويلتزم به؟".

وتمضي نيرانجانا لتلاحظ أنّه في حين طوّر الإثنوجرافيون إحساسًا بضروب عدم التوازن في القوة الثقافية وراحوا يحاولون التوسّط بينها، فإنّ

«دراسات الترجمة... لا تبدو مدركةً بوجه عامٍ ضرورةَ القيام بمحاولةٍ لتفسير العلاقة بين اللغات "غير المتكافئة"». وما تُسقطه عبارتها "بوجه عام" هو واقعة أنّ كتابها ذاته يشكّل جزءًا من حركةٍ متنامية ضمن دراسات الترجمة لتفسير مثل هذه العلاقات غير المتكافئة. فنقد نيرانجانا لنظرية الترجمة "الحالية" (اقرأ: ماقبل الكولونيالية) يحدّد، على الرغم من خطأ هذه النظرية، النقطة النوعية التى يحاول منظّرو الترجمة مابعد الكولونياليين أن يُقحموا عندها تبصّراتهم:

> تبيّن مفردات الحقيقة والزيف، والكفاية والقصور، أنّ نظرية الترجمة الحالية لا تزال تعمل فى كنف المدلول المتعالى... فعلى الرغم من إدراك بعض الكتّاب تلك البدايات الكولونيالية التى تَسِمُ دراسات الترجمة، ليس هنالك بعد أيّة محاولة جدّية لاستكشاف العلاقة بين نوع السجالات التى تولّدها دراسات الترجمة (والافتراضات التى تشكّل أساسًا لها) والتواطؤ مع البلاغة الليبرالية والإنسانوية التى تَسِمُ الكولونيالية. (1992:57-58).

ومع أنّ من الصعب أن نحدّد قوام "المحاولة الجدية" التى تدعو إليها نيرانجانا، إلاّ أنّ دراستين مابعد كولونياليتين عن الترجمة كانتا قد ظهرتا قبل العام 1992 (تاريخ نشر كتابها) فى هيئة كتابين كبيرين، لم تكن نيرانجانا قد رأت منهما سوى كتابًا واحدًا - هو كتاب رفاييل - حين أرسلت عملها إلى المطبعة. وهذان الكتابان هما عمل فايسنت رفاييل **الإصابة بالكولونيالية** (1988، مع طبعة منقّحة عام1993) حول دور الترجمة فى هداية الإسبان للتاجالوج إلى المسيحية وعمل إريك تشيفيتز **شعرية الإمبريالية** (1991) حول دور الترجمة فى فتح **العالم الجديد** واستعماره. ويبقى أنّ نقد نيرانجانا لاستمرار سيطرة "المدلول المتعالى" (أو "المعنى الثابت" فى النصّ المصدر أو الهدف) هو نقد يصحّ إلى حدٍّ بعيد على نظرية الترجمة الحالية. ومع أنّ مزيدًا من منظّرى الترجمة يهاجمون الآن، أو يقلّلون من أهمية القضايا القديمة عن تكافؤ "المعنى" أو عدم تكافؤه بن نصّين أو عن الترجمة "الأفضل" أو "الأصوب" أو "الأوفى"، إلا أنّ هؤلاء المنظّرين لا يزالون أقلية.

وتبدأ نيرانجانا تحرّيها المقاربات الإثنوجرافية للترجمة بمُقتَطَف مستمدّ من مقالة جاك ديريدا الشهيرة التى كتبها عام1996، "البنية والدالول(*) واللعب في خطاب العلوم الإنسانية". وهو مقتطف يقدّم سجالاً من ثلاث خطوات:

(1) وُلِدَت فروع الإثنولوجيا والإثنوجرافيا والأنثربولوجيا الأوروبية من اكتشاف أوروبا للاختلاف الثقافيّ فى الهوامش الكولونيالية؛ أى اكتشافها أن الشعوب فى أجزاء أخرى من العالم تفكّر وتتكلّم وتعمل بطريقة تختلف عن الأوروبيين.

(2) دفع هذا الاكتشاف إلى شنّ هجوم منهجيّ على المركزية العرقية الأوروبية، وعلى فكرة أنّ المعايير الأوروبية هى (أ) كلّيات إنسانية، أو (ب) أكثر "طبيعية" من سواها من الأنظمة المعيارية؛ و

(3) ظلّ هذا الهجوم المعرفيّ على المركزية العرقية مركزياً عرقيّا هو ذاته، سواء بوجه عامٍ من حيث افتراضه ذاتاً أوروبيةً تسعى لدمج الآخر غير الأوروبيّ، أم من حيث التفاصيل المحدّدة مثل تفضيل الكتابة الأبجدية التى يكتبها على أميّة "المحليين".

ولعلّ من الممكن إيضاح هذا التواؤم بين المركزية العرقية ومناهضتها على أفضل وجه من خلال مقبوس تستمدّه نيرانجانا من الأنثروبولوجيّ غودفرى لينهارت:

> حين نعيش مع المتوحشين ونتكلّم لغاتهم، ونتعلّم أن نمثّل تجربتهم لأنفسنا وبطريقتنا، فإننا نقترب من التفكير مثلهم قدر الإمكان دون أن نكفّ عن كوننا أنفسنا.

---

(*) الدالول: هى المفردة التى أضعها مقابل المفردة الإنجليزية sign، حين تأتى فى السياق الألسنيّ والسيميائيّ، وذلك بخلاف ما هو شائع من ترجمتها بـ"علامة" أو "إشارة". ومبررات ذلك هى أنّ كلمة دالول تلبّى، فى لفظها، ما قاله سوسور عن أنّ الـ"sign" هى اجتماع دال "signifier" ومدلول "signified"، وهى تحافظ على الجذر المشترك بين هذه المفردات وسواها، مثل الدلالة "significance" والتدليل "signification"، كما أنها توفر كلمة "علامة" كمقابل للكلمة الإنجليزية "mark"، فضلاً عن أسباب أخرى مهمّة.(م)

> فى النهاية، نحن نحاول تمثيل تصوّراتهم على نحو منهجيّ فى الأبنية المنطقية التى ترعرعنا على استخدامها.
>
> مشكلة أن تصف للآخرين كيف يفكّر أبناء قبيلة نائية... تبدأ بالظهور عمومًا على أنّها مشكلة ترجمة، مشكلة أن تجعل التماسك الذى يتّسم به الفكر البدائىّ فى اللغة التى يعيش فيها واضحًا قدر الإمكان فى لغتنا.

**وها هو تعليق نيرانجانا:**

> تشتملُ نسبيةُ لينهارت الثقافية على نقد ضمنى لإهمال بعض الأنثروبولوجيين "العقلية البدائية" و"الفكر ماقبل المنطقىّ".غير أنّه وهو يؤكّد على وحدة الوعى الإنسانىّ يقوم بنقلة غدت مألوفة الآن، مفادها أنّ اللغة التى "الفكر البدائىّ ... يعيش فيها فعليًا" يجب أن تُتَرْجَم، وتُحَوَّل، وتوضَّح فى "لغتنا" (وهى هنا الإنجليزية). هكذا يغدو "البدائىّ" آخر الأنثروبولوجىّ الحضارىّ. ولأنَّ علم المجتمع البدائىّ لا يعتمد على المنطق أو الاتّساق فهو "مختلّ وناقص بالمقارنة مع علمنا". ووحدة الوعى الإنسانىّ لا تنفى– بل تساعد، فى الحقيقة على بناء – تراتبية داخلية: فالفكر البدائىّ يحتاج لأن يُتَرْجم إلى ما هو حديث، لأنّه ما ليس حديثًا بعد. (1992:69-70).

فالدافع الأساسىّ وراء الترجمة فى الإثنوجرافيا، كما تلاحظ نيرانجانا، هو الرغبة فى **معرفة** الآخر. وهذه الإثنوجرافيا لا تفصلها سوى خطوة قصيرة عن افتراض أن "الفكر البدائىّ" لا يمكن معرفته إلاّ من قبَل الإثنوجرافيين وقرّائهم الغربيين، ذلك أنّ "البدائيين" الذين يفتقرون إلى "الأبنية المنطقية التى ترعرعنا على استخدامها"، لا يعرفون أنفسهم على الإطلاق. وهو افتراض لا تفصله سوى خطوة

قصيرة أخرى عن الاعتقاد بأنَّ "البدائيين" لا يمكنهم أن يتكلموا فى حقيقة الأمر إلا بلسان الإثنوجرافىّ، وأنّ كلام "البدائىّ" أو "الهمجىّ" هو شكل من الصمت الذى ينبغى أن يُتَرْجَم إلى كلام أوروبىّ كيما يمكن سماعه. وهذه الفكرة بدورها تفضى إلى تصوّر غائىّ للتاريخ، بوصفه تقدّمًا من ماضٍ بدائىّ إلى غايةٍ أو نهايةٍ حديثة تبدو على نحو لافت أشبه بالحضارة الأوروبية المعاصرة. والفكرة هنا هى أنّ كلّ شىء فى العالم يختلف عن الناظر الغربىّ هو "ماضى" العرق البشرىّ، وأنّ "أولئك الآخرين" هم مراحل أبكر فى السيرورة التطورية التى تنتج فى النهاية الذات الأوروبية.

وعند نيرانجانا (1992:71-72) أنَّ المعرفة المُتَرْجَمة تبدو شفّافة لكنها ليست كذلك؛ فهى تلقى قناعًا على ضروب عدم التكافؤ بين الثقافات، وتغتذى من افتراضِ تاريخٍ إنسانيٍ كونيٍّ يسير بنا جميعًا فى الاتجاه ذاته، من الطفولة إلى الرشد. ويمكن أن نرى هذه النظرة المركزية العرقية فى مصطلحات أنثروبولوجية مثل "النظام الإقطاعىّ" أو"مرحلة الصيد"، التى تكبت العلاقات غير المتناظرة بين الثقافات بجعلها ثقافات معينة تمثيلات رمزية لطفولة البشرية. هكذا تبدو الثقافة أو اللغة "الأضعف" أو "الخاضعة" **نائيةً** بالمعنيين الزمنىّ والمكانىّ، فهى بعيدة جغرافيًا عن أوروبا و"قديمة" ثقافيًا، مقترنةً بصورة غير واعية مع الأوروبيين الأصليين قبل ألفين من السنين، أو مع اليونان الأصليين قبل ثلاثة آلاف من السنين. فهى، بعبارة أخرى، ليست مختلفة وحسب، بل أكثر بدائية. وهذا ما يخلق، كما تشير نيرانجانا، حالةً من التنافر أو النشاز المعرفىّ بالنسبة للإثنوجرافىّ الذى **يعيش** فى النهاية مع هؤلاء القوم الذين ينتمون إلى آلاف مضت من السنين فكيف يمكن لهؤلاء "البدائيين" أو"الهمج" أو"البشر القدماء" أن يتواجدوا فى الحاضر؟ والحلّ الأنثروبولوجىّ، كما تشير نيرانجانا (1992:79)، هو تصوّر اختلاف مهمّ بين **التجربة** الميدانية و**التقرير** الذى يُكتَب عنها. الحلّ هو التأكيد على "التعاصر"، على واقعة أنَّ الثقافتين تعيشان الزمن ذاته، ذلك أنّ «إنكار التعاصر يزيل الآخر من "وضعية الحوار" ويسهم فى تبرير الكولونيالية فكريًا».

وتوضح إحدى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية المبكرة والنافذة، وهى دراسة طلال أسد التى كتبها فى العام 1987 بعنوان "مفهوم الترجمة الثقافية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية"، أنّ هذا "الحلّ" لا يحلّ المشكلة فى واقع

الأمر. ويتّكئ كلٌ من جاكومون ونيرانجانا كثيرًا على سجال أسد في تطوير سجاليهما. فأسد كان أول من لفت الإنتباه النقديّ إلى ضروب عدم التكافؤ الثقافيّ في الترجمة. وفي حين يستكشف كلٌ من جاكومون ونيرانجانا كثيرًا من الأفكار الموحية التي قدّمها بتفصيل أكبر بكثير مما نجده لديه، إلا أنَّ أسد يشدّد على نقطة لا يلتقطها أيٌّ منهما: أنَّ الإثنوغرافيين ينزعون إلى افتراض أنهم يفهمون "المحليين" أفضل مما يفهم "المحليون" أنفسهم، ولذلك ينزعون إلى "قراءة ما هو ضمني في الثقافات الغربية" (أسد 1986: 160). وهذا ينبع جزئيًا، كما يشير أسد من اختلاف بنيويّ بين عمل الإثنوغرافيّ وباحث الترجمة اللغويّ:

> ففي حين يواجه الأخير مواجهةً مباشرةً قطعة محدّدةً من خطاب مُنْتَجٍ ضمن المجتمع المدروس، خطاب يُضْفَى عليه من ثَمَّ الطابعِ النصيّ، فإنّ الأول يجب أنْ يبنى الخطاب بوصفه نصًا ثقافيًا من خلال معانٍ ضمنية قائمة في سلسلة من الممارسات.

وبعبارة أخرى، فإنَّ "الترجمة الثقافية" في الإثنوغرافيا ليست عملية ترجمة نصوص ثقافية معينة بل تمتين تشكيلة واسعة من الخطابات الثقافية وتحويلها إلى نصٍّ هدف ليس له بمعنىً ما أي "أصلٍ"، أو نصٍّ مصدر وعلى الأقل ليس له نصٌّ مصدر وحيد– كما أنَّ العلاقة بين الخطابات الثقافية المصدر التي يدرسها الإثنوغرافيون والنصوص الهدف التي ينتجونها هي علاقة إشكالية أكثر بكثير من تلك التي بين النصّ المصدر والنصّ الهدف التقليديين في دراسات الترجمة.

وهذا الاختلاف ليس مجرّد اختلاف بنيويّ. فهو لا يقتصر على النظر إلى "المحليين" بوصفهم عاجزين عن الإفصاح عن ثقافتهم بطريقة يمكن أن تكون مُفْضيةً إلى مزيدٍ من الترجمة التقليدية؛ بإنتاجهم،مثلاً، نصًّا مصدرًا متماسكًا يصف أنظمة الاعتقاد الدينية والممارسات الاجتماعية لديهم كيما يترجمه الإثنوغرافيّ إلى لغة أوروبية. فهذا الافتراض وحده يبدو كما لو أنه يقتضي من الإثنوغرافيّ الأوروبيّ أن "يضفي التماسك" على فَهْمٍ للذات ماقبل منطقيّ.

ويفترض الإثنوغرافيون أيضًا، كما يرى أسد أنّ "المعنى" الذي يتبيّنونه في الثقافة "المحليّة" هو معنىً غير واعٍ؛ أي أنّه على نحوٍ ما غير متاحٍ مطلقًا للفهم

الذاتىّ؛ وهذا ما يعنى فى الحقيقة أنّه متاحٌ لفهمهم فقط. وكما يشير أسد، فإنّ بعض الإثنوغرافيين البريطانيين عقدوا مقارنةً بين عملهم وعمل المحلِّل النفسى الذى يزيح النقاب عن المادة "المكبوتة"؛ وفى المقبوس التالى من ديفيد بوكوك، فإنّ التشديد وعلامات التعجّب قد أضافها أسد (1986:161-162):

> باختصار، يمكن أن نعتبر عمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية فِعْلَ ترجمةٍ بالغ التعقيد يتعاون فيه الكاتب والمترجم. وهذا ما يشبه أشدَّ الشبهِ تلك العلاقة بين المحلِّل النفسىّ وموضوعه. فالمحلِّل يدخل العالم الخاص لموضوعه كيما يتعلّم قواعد لغته الخاصة. فإذا لم يَمْضِ التحليل إلى أبعد من ذلك لا يكون مختلفًا عن الفهم الذى يمكن أن يتواجد بين أىّ شخصين يعرفان أحدهما الآخر معرفةً جيدة. [!] وهو يغدو علميًا بقدر ما تُتَرْجَم لغة الفهم الصميمىّ الخاصة إلى لغة عامة، مهما تكن اختصاصية من وجهة نظر الشخص غير الاختصاصىّ. غير أنّ فعل الترجمة لا يشوِّه تجربة الموضوع الخاصة ويكون مقبولاً لديه، فى الحالة المثلى، وكإمكانيةٍ على الأقل، بوصفه تمثيلاً علميًا له. وبالمثل، فإنّ نموذج الحياة السياسية عند النوير كما يظهر فى عمل إيفانز بريتشارد هو نموذج علمىّ ذو معنىً بالنسبة لزملائه من علماء الاجتماع بوصفهم علماء اجتماع، وهو يستمدّ فعاليته من كونه ينطوى على إمكانية قبوله لدى النوير فى وَضْعٍ مثالىٍّ ما يمكن أن يُفْتَرَض فيه أنّهم مهتمّون بأنفسهم كبشر يعيشون فى مجتمع.

دعونا نتفحّص هذا المقطع أطروحةً أطروحةً:

(1) "يمكن أن نعتبر عمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية فِعْلَ ترجمةٍ بالغ التعقيد يتعاون فيه الكاتب والمترجم".

(2) الإثنوغرافىّ، مثل المحلّل النفسىّ، "يتعاون" مع "الكاتب المحلّىّ" (الذى يُفتَرَض أنّه كاتب جمعىّ أو ثقافة) من خلال دخوله "العالم الخاص لموضوعه كيما يتعلّم قواعد لغته الخاصة".

(3) هذا "الدخول" أو السَّبْر يخلق بين الإثنوغرافىّ و"الكاتب المحلّىّ" أو الثقافة المحلية نوعًا من "الفهم الذى يمكن أن يتواجد بين أىّ شخصين يعرفان أحدهما الآخر معرفة جيدة".

(4) الخطوة الأخرى التى يقوم بها الإثنوغرافىّ هى جَعْلُ هذا الفهم الخاص فهمًا "علميًا" بتدوينه ونشره.

(5) "غير أنَّ فعل الترجمة لا يشوّه تجربة الموضوع الخاصة ويكون مقبولاً لديه، فى الحالة المثلى، وكإمكانيةٍ على الأقلّ، بوصفه تمثيلاً علميًا له"، ولذلك فإنَّ عمل إيفانز بريتشارد عن النوير هو عمل "ينطوى على إمكانية قبوله لدى النوير فى وَضْعٍ مثالىٍّ ما يمكن أن يُفْتَرَض فيه أنّهم مهتمون بأنفسهم كبشر يعيشون فى مجتمع".

واللافت أنَّ "التعاون" المشار إليه فى (1) و"الفهم الذى يمكن أن يتواجد بين أىّ شخصين يعرفان أحدهما الآخر جيدًا" المشار إليه فى (3)، كلاهما يقتضيان عمليًا ما يكاد أن يكون سلبيةً مطلقةً من قِبَل "الكاتب" ونشاطًا تأويليًا طاغيًا من قِبَل "المترجم" أو الإثنوغرافىّ. فهذا الأخير "يدخل" و"يتعلّم" (2)، "يترجم" و"يدوّن" (4)، ولا "يشوّه" (5). وهكذا يتمّ تصور "الكاتب المحلّىّ" أو الثقافة المحلّيّة على أنّها المشهد السلبىّ المنفعل لمثل هذه النشاطات أو الفعاليات.

والمجال الوحيد الذى يتمّ فيه تصوّر "الكاتب المحلّىّ" كمشارك فاعلٍ فى هذا "التعاون" هو وضع "مثالىّ" يقوم "كإمكانية" (5) أى أنّه وضع إشكالىّ إلى أبعد الحدود. فمحصلة نشاط "الكاتب المحلّىّ" حتى فى هذا الوضع المثالىّ والإمكانىّ تتمثّل بـ"قبول" (وربما رفض) ترجمة الإثنوغرافىّ؛ حيث يتمّ تصوّر "الكاتب المحلّىّ" على أنّه لا يمتلك أية قدرة على القيام بتلك الترجمة أو حتى التأثير عليها، بل يقتصر الأمر لديه على قبولها أو عدم قبولها. أمّا "الوضع المثالىّ" الذى يمكن "أن يُفْتَرَض فيه أنّهم مهتمّون بأنفسهم كبشر يعيشون فى مجتمع" فهو إسقاطٌ صريح لمثال إدراك الذات الأوروبىّ على الثقافة "المحلية". وما يتخيّله بوكوك فى حقيقة

الأمر هو "وضع مثالىّ" يكون فيه "الكاتب المحلّىّ" فى آنٍ معًا "محليًّا" (يمتلك معرفةً بثقافته هى معرفة من يعيش فيها) و"أوروبىّ" أو"إثنوغرافىّ" (يمتلك إدراك الذات الغربىّ والمهارات التحليلية الغربية). وهذه صورة تقدّم الموضوع "المحلّىّ" أو مابعد الكولونيالىّ على أنّه:

(أ) جاهل، متخلّف، غير مدرك،

(ب) صامت يحتاج إلى صوت "الإثنوغرافىّ" أو صوت "مترجم" أوروبىّ آخر كيما يتكلّم،

(ج) عاجز عن القيام بأىّ شىء يتعدّى تبيّن صدق "ترجمة" الإثنوغرافىّ أو زيفها ولو تمثّل العادات الأوروبية والكلام الأوروبىّ.

هكذا، تتماشى هذه الصورة تمامًا مع صور مأزق التابع "المتعلّم" أو"المتمثّل" التى يقدّمها المنظّرون والروائيون والمناضلون مابعد الكولونياليين بدءًا من فرانز فانون وصولاً إلى سلمان رشدى. وفى هذا البناء الإيديولوجى، فإنّ الهندىّ أو الأفريقىّ الذى يحصل على شهادة الدكتوراه فى الفلسفة ويكون بروفسورًا فى جامعةٍ أوروبية أو أمريكية كبرى وينشر كتبًا ودراسات فى أىّ موضوع يظل، بالمعنى العميق والمهيمن، ذلك "المحلّىّ" الصامت الذى يحتاج إلى صوت المراقب الغربىّ كيما يتكلّم، ويحتاج إلى سبر المحلّل الغربىّ لكى يتوصّل إلى فهم ذاته، فلا يستطيع فى النهاية سوى أن يهزّ رأسه بالموافقة على ما يكتبه "المترجم" الغربىّ. وكما يعلّق أسد (161:1986)، فإنّه "إذا ما كانت للمترجم الأنثروبولوجىّ، شأنه شأن المحلّل، تلك السلطة النهائية فى تحديد معانى الموضوع، فإنّ هذا المترجم هو الذى يغدو **الكاتب الفعلىّ** للآخر". ويالهما من تعاون وفهم صميمين بين أصدقاء.

وليست هذه، إذن، سوى مراجعة بالغة العمومية للوضع الراهن كما وصفه منظّرو الترجمة مابعد الكولونياليين منذ فترة قريبة. وفى "السرد" مابعد الكولونيالىّ أو "الأسطورة" مابعد الكولونيالية التى أشرنا إليها فى بداية هذا الفصل، ليس هذا الوضع سوى حالة وسيطة أو انتقالية بين ماضٍ لا يُطاق ومستقبلٍ أفضل. وهو وضعٌ يتمّ تصوّره بلغة الهجنة التى تَسِمُ ذلك الانتقال، بوصفه خليطًا من شرورٍ قديمة (بقاء تباينات القوة الكولونيالية حتى بعد الاستقلال) وتوقّع ضروبٍ من التحسّن فى المستقبل (حرية فكر وتعبير متزايدة). وسوف نستكشف فى الفصلين

التاليين: الثالث والرابع، تلك الأدوار التى لعبتها الترجمة فـــى حالـــة الاســـتعمار الماضية. أما فى الفصل الخامس فسوف نتتبّع آمـــال منظّـــرى الترجمـــة مابعـــد الكولونياليين المتعلّقة بالمساهمات التى سوف تضطلع بها الترجمة فـــى المســـتقبل الذى يُصفّى فيه الاستعمار.

[3]

# الترجمة بوصفها إمبراطورية: السجلّ النظريّ

دعونا نلتفت الآن إلى تاريخ الترجمة "الإمبراطورية" قبل ولادة المقاربات مابعد الكولونيالية، حيث نعنى بالفكر القديم الذى أدرك الصلات الداخلية بين الترجمة والإمبراطورية، خاصةً تلك الأفكار التى:

(أ) تتناول تلك الصلات تناولاً مباشرًا مَدْحًا أو قَدْحًا، أو فى خدمة الدقة التاريخية؛ أو

(ب) تُلْمِعُ إلى تلك الصلات بشكل غامض باستمدادها استعارات من الموضوعات أو الثيمات الإمبراطورية؛ أو

(ج) تضفى طابعًا مثاليًا أو "تعمّى" على تلك الصلات فى الوقت الذى تترك فى سجالها آثارًا تدلّ على التاريخ الإمبراطورىّ.

والحال أنّ الالتفات إلى تاريخ نظرية الترجمة والعين على الموضوعات أو الثيمات الإمبراطورية يمكّننا من أن ندرك إدراكًا عميقًا فائدة المقاربات مابعد الكولونيالية. وكما رأينا فى الفصل الأول، فإنَّ الترجمة فى تعريفها التقليدىّ، بوصفها عملية تروم التوصّل إلى أفضل تكافؤ دلالىّ ممكن بين نصّين فى لغتين مختلفتين، كان أوّل من نظّر لها ماركوس توليوس شيشرون (106-43 ق.م). ففى عمليه "عن الخطيب" (55 ق.م)، و"عن أفضل أنواع الخطباء" (51 ق.م) وسواهما من النصوص، يميّز شيشرون بين ممارسته الترجمة وطرائق سابقيه الذين يترجمون كلمة مقابل كلمة، ويرى أن الأهمّ بكثير هو (أ) النجاح فى استمالة الجمهور الهدف بلغةٍ يشعرون معها بالراحة، و(ب) تطوير الخطيب معجمه ومهارته السجالية فى اللغة الهدف وليس اتّباع النصّ المصدر بدقّة المُوَسْوِس. وقد قام كلٌ من هوراس (كونتيوس هوراتيوس فلاكوس 85-8 ق.م)، فى **فن الشعر**

(20 ق.م)، وأولوس جيليوس، فى **ليالى أثينا** (حوالى 100م)، بتطبيق هذه النظـــرة على الأدب، كما طبّقها جيروم (أوسيبوس هَيْرونيموس(347- 419/ 420 م) على ترجمة **الكتاب المقدس** وسواها من الترجمات الدينية فى رسالته إلــي بامــاخيوس (395 م) وغدت فى عصر النهضة سنّة مقرّرة فى الترجمة، وباتت تُعْرَف اليـــوم على نحوٍ شائع بذلك المصطلح الذى سكّه لها جيروم، الترجمة معنى مقابل معنى.

ولأنَّ الترجمة معنى مقابل معنى هى نظرية الترجمة السائدة فـــى الغـــرب، ولأنَّ لهذه النظرية جذورها عند شيشرون، فإنّه غالبًا ما يُنْظَر إلى شيشرون علـــى أنّه أول منظِّر للترجمة.

**أباطرة وشعوب شريدة**

يتمثّل الأثر الردىء الذى تتركه هذه النظرة الضيقة إلى الترجمة فـــى أنّهـــا تحجب عن أنظارنا وجود تعليقاتٍ على الترجمة أقدم لا تنهل من هـــذا التقليـــد أو التراث. فشيشرون ليس أول منظِّر للترجمة، بل يقتصر أمره على أنّه كان أول من صاغ شيئًا يعتبره معظم الناس اليوم المقاربة "الصحيحة" للترجمة. والنظـــر إلـــى الترجمة بوصفها عملية لغوية محض تنقل المعانى سليمةً من لغـــةٍ إلـــى أخـــرى، والنظر إلى نظرية الترجمة بوصفها مجموعة من القواعد أو التوجيهات التى تُرْشِد هذا النقل، يجعلان من الصعب أن نرى، ومن الأصعب أن نعلم كيف نتعامل مـــع، تلك التعليقات التى نجدها فى أضرحة أمراء أليفانتين من أواسط الألفية الثالثة ق.م الميلاد حتى أواخرها. وكما تلاحظ إنغريد كورز (1985) فى دراستها الآسرة لهذه *الإشارات القديمة إلى المترجمين فى مصر الفرعونية القديمة، فإنَّ الأمراء الـــذين* تظهر نقوشهم فى هذه الأضرحة يصفون أنفسهم بأنهم "رعاة المترجمين"؛ وتحكـــى هذه النقوش قصصًا عديدة عن الصفقات التى عقدها أولئك الأمراء مع النوبيين:

> أرسلنى جلالته وحدى مرةً أخرى. وانطلقت على درب أليفانتين فزرت عددًا من البلدان خلال ثمانية أشهر. ثم عدت من هذه البلاد ومعى هدايا وافرة جدًا، لم يُجلَـــب مثلها إلى هذه الأرض من قبـــل... لقـــد فتحـــت هـــذه البلدان. وذلك ما لم يفعله أىّ صديق أو راعٍ للمترجمين

ممّن مضوا إلى يَامْ مِن قبل. (أوردته كورز 215:1985)

فهنا ثمّة من يشير إلى مترجمين قبل شيشرون بأكثر من ألفيّ عام؛ ولأنّ راعى المترجمين هذا، حارخوف، لا يخبرنا ما الطريقة الأفضل فى تحقيق تكافؤ دلالىّ بين النصوص، فإنّ تعليقاته لا تبدو شبيهةً بنظرية فى الترجمة على الإطلاق. فما الذى يمكن أن نقوله عن هذه التعليقات؟ إنها ضروب من التوصيف لاستخدام المترجمين، وليست تعليمات لهم، فما نفعها إذن؟

سوف نرى فى الفصل الخامس كيف تفتح مقاربات الترجمة مابعد الكولونيالية خيارات عملية جديدة أمام المترجم. أما الآن فإنّ من المهم أن نلاحظ أنّ ما من سبب يضطرّ نظرية الترجمة لأن تقول للمترجم كيف يترجم. كما أنّ من المهمّ بالنسبة للمترجمين أن يعلموا، مثلاً، كيف صيغت لأول مرّة تلك القواعد والإرشادات التى يعتبرونها الطريقة الصحيحة الوحيدة التى يجب اتّباعها، وكيف تغيّرت عبر القرون، ومتى وكيف وفى أية ظروف غدت معاييرًا، وكيف تمّ تحديها. فهذا النوع من التاريخ يساعد المترجمين على وضع معايير الترجمة ضمن منظور أوسع، ورؤيتها كجزء من كلٍّ تاريخيٍّ أكبر، ولعلّها تساعدهم بذلك على المغامرة أبعد منها فى سياقات مناسبة، وعلى توسيع ذخيرتهم من طرائق الترجمة أبعد من المنظور الضيق الذى وضعه التقليد الصارم السائد.

وهذا هو على وجه الدقة ذلك النوع من التاريخ الذى تشجّعه المقاربات مابعد الكولونيالية. وكما تقول كورز (213:1985):

> لقد نزع المصريون إلى اعتبار الأمم الأخرى ولغاتها "بربرية". غير أنّهم، على الرغم من تحيّزاتهم الثقافية واللغوية المركزية الإثنية، لم يتمكّنوا من تجاهل اللغات الأجنبية تجاهلاً مطلقًا، وكان عليهم أن يعتمدوا على خدمات المترجمين فى علاقاتهم التجارية مع الشعوب الأخرى...
>
> والسؤال الذى يهمّنا هنا: ما الذى دفع أمراء أليفانتين لأن يصبحوا "رعاةً للمترجمين"، كما دعوا أنفسهم

صراحةً، وما الوظائف والمسئوليات التى كان يتولاّهـا هؤلاء فى ظلّ فراعنة الأسرة السادسة.

تتقصّى كورز التطور التاريخيّ للعلاقات بين مصر الفرعونية والنوبة، من مرحلة السلام الطويلة التى ازدهرت فيها الحرفة والتجارة فى المملكة القديمة إلى وقت لاحقٍ "دخلت فيه فكرة استعمار النوبة السفلى عقول المصريين" (215:1985). لكنهم قرّروا أنّهم لا يريدون السيطرة على النوبة أو السودان، واستوطنوا أليفانتين بوصفها جبهتهم الجنوبية وحمّلوا أمراء أليفانتين مسئولية القيام بمهمة أبسط هى استكشاف الجنوب، والتجارة معه، والإغارة عليه. وربما كان هؤلاء الأمراء نصف نوبيين هم أنفسهم، وكانوا فى جميع الأحوال يتكلمون اللغات النوبية بطلاقة. ومن هنا اللقب "رُعاة المترجمين" (مع أنَّ هذه النقوش، كما تلاحظ كورز، لا تصف أىّ ترجمات فعلية، بل منجزات دبلوماسية وحسب).

وثمّة معلّق آخر على الترجمة المصرية لم يَشِع وصفه بأنّه "منظّر" للترجمة، ألا وهو المؤرّخ الإيونىّ القديم هيرودوت (ربما 484- 420/430 ق.م)، الذى وضع كتابه فى التاريخ فى أواسط القرن الخامس ق.م وكرّس جزأه الثانى لتاريخ مصر وانتقال الديانة والفلسفة المصريتين إلى اليونان. ويُعنى هيرودوت بالترجمة فى مواضع كثيرة من كتابه، وإن يكن مرورًا وعلى نحو عابر. غير أنّه، شأن النقوش على ضريح حارخوف، لا يقول للمترجم ما الطريقة الأفضل لتحقيق التكافؤ الدلالىّ مع النصّ المَصدر، ولذلك لم يُنْظَر إلى تعليقاته على أنّها نظرية فى الترجمة.

بيد أنَّ هنالك موضعًا يُعْنى فيه هيرودوت بالترجمة صراحةً وعلى نحو يمكن أن نَربطه علاقة وثيقة جدًا بدراسة الترجمة بوصفها إمبراطورية، لدرجة أننا يمكن أن نعتبر هذا الموضع أول دراسة "مابعد كولونيالية" للترجمة. فهو يحكى قصة الملك المصرىّ بسميتاك، أحد الملوك الاثنى عشر الذينَ عقدوا معاهدةً ألا يعتدى أحدهم على الآخر: فقد مضى عهد وهؤلاء الملوك على ميثاقهم، حتى كان موعدهم المعتاد لتقديم القرابين، وحين أتى كبير الكهنة بالكؤوس الذهبية كانت منقوصةً سهوًا. فلمّا وزّعها لم يجد واحدة يقدمها لبسميتاك الذى كان موقعه فى آخر الصفّ، وكان يضع على رأسه خوذة من البرونز كعادة الملوك، وحين وجد نفسه بلا كأس، قدّم خوذته ليتناول بها حصته من الشراب وهو لا يقصد سوءًا، لكنّ

الملوك تذكّروا عندئذ النبوءة القديمة التي تقول: إنّ من يتناول الشراب المقدس من كأس برونزية سوف يغدو ملك مصر الأوحد، وقاموا بتجريده من سلطاته ونفوه إلى منطقة المستنقعات وحظّروا عليه مغادرة منفاه، أو الاتصال بأيّ صورة من الصور ببقية الأقاليم. وراح بسميتاك الذى اضطرم قلبه بنار السخط يخطط للانتقام، لكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً، حتى جاء يوم اضطرت فيه أحوال الطقس السيئة جماعة من البحّارة من إيونيا (بلد هيرودوت) وكاريا أن ينزلوا على ساحل مصر. فاتصل بسميتاك بهؤلاء وأقام معهم صداقةً، وأفاد من عونهم في هزيمة الملوك الأحد عشر وعزلهم. وإلى هذا الحدّ، فإنّ القصة هى قصة مألوفة تمامًا فى حوليات الإمبراطورية: حيث يجد الملك المطرود حلفاء أجانب ويعود للإطاحة بخصومه فى الوطن. ولأنّ الحلفاء الأجانب تجب مكافأتهم، ولأنّ المكافأة يجب أن تكون متناسبة مع استعادة الملك للعرش، فإنّ النتيجة هى خَرْق مُحَبَّذ للحدود العازلة، وإقامة تواصل بين الثقافات يفضى إلى الترجمة:

> أعطى بسميتاك للإيونيين والكاريين الذين أعانوه على استعادة عرشه قطعتين من الأرض، تقابل إحداهما الأخرى على ضفتى النيل، أطلق عليهما اسم المعسكرين، وإضافةً إلى هبة الأرض أوفى بجميع الوعود التى قطعها لهم. بل بلغ الأمر به أنّه عهد إليهم ببعض الصبيان المصريين لكى يتعلّموا اليونانية، وكان تعلّمهم اللغة أصل طبقة المترجمين المصريين. وكانت الأرض التى استقرّ فيها الأيونيون والكاريون، وعاشوا سنوات عديدة، تقع على مسافة قصيرة باتّجاه البحر من بوباستيس، عند مصب النيل قرب بلسيوم. لكنّ أمازيس أخرجهم لاحقًا منها وجاء بهم إلى ممفيس، ليكونوا بجانبه ويحموه من شعبه. وكان هؤلاء أول الأجانب الذين عاشوا فى مصر، وبعد استقرارهم هناك، بدأ اليونانيون علاقاتهم وتعاملاتهم المنتظمة مع المصريين... (أورده روبنسون b ١٩٩٧: ٣).

كيف فتحت مصر حدودها لليونانيين أول مرّة؟ ما مصدر معرفــة اليونــان بتاريخ مصر فى تلك الفترة ؟ كيف بدأت الديانة والفلسفة المصريتين بالانتقال إلــى اليونان التى كانت آنذاك بدائية تمامًا؟ عبر تدخّل عسكرىّ: ملك منفىّ بحاجة إلــى حلفاء أجانب.

كيف دُرِّبَ المترجمون المصريون الأوائل؟ عبر امتنان ذلك الملــك وبعــد نظره: فقد أدرك أنّه مادام قد منح حلفاءه اليونان أراضى مصرية واسعة، فإنّه قــد ينتفع كثيرًا من وجودهم، ولذلك أرسل صبيان مصريين ليعيشوا معهــم ويتعلمــوا اليونانية فى عمر باكر بما يكفى لأن يتعلّموا تلك اللغة بطلاقة، ويتعلّموا ترجمتها.

**تصعيد الإمبراطورية: شيشرون وهوراس**

لقد اختفى هذا الاهتمام الصريح بالاســتخدام الإمبراطــورىّ للترجمــة، أو بالطبيعة الترجمِيّة للإمبراطورية، قرونًا كثيرة. وكما رأينا فى المقطع السابق، فإنّ الترجمة قد نُظِر إليها بوصفها مسألةً تقنية ولغوية محض، لا تَعْنى إلاّ بنقل المعانى من لغة إلى أخرى، فلا تقترن على الإطلاق بالقضــايا السياســية مثــل الهيمنــة والإخضاع، التمثّل والمقاومة. غير أنّ العلاقة بالإمبراطورية لم تختفِ كليًّــا، بــل تراجعت إلى الخلف وحسب، ودُفِعَت إلى هوامش اهتمام القرّاء. لكنها عادت إلــى البروز بعد عدّة قرون، فى العصور الوسطى وبعدها، خاصةً أثنــاء إعــادة فــتح إسبانيا وفى عصر الإمبريالية الأوروبية. وسوف نلقى فى نهاية هذا الفصل نظــرةً عن كثب إلى عودتها هذه إلى البروز. أمّا الآن، فى هذا المقطع والمقطعين اللــذين يلياه، فدعونا ننظر كيف وُضِعَت الإمبراطورية فى خلفية النقاش الــذى دار حــول الترجمة: هنا من خلال مقبوسات مختارة من شيشرون وهوراس؛ وفــى المقطــع التالى من خلال إضفاء الطابع المثالىّ على التقليــد القــديم والقروســطىّ القائــل بــ"ترجمة المعرفة والإمبراطورية" translatio studii et imperii؛ وفى المقطــع الذى يليه من خلال استعارة "أخْذ الأصل أسيرًا"، عند جيروم، ودانييل الميرلانــى، وجون فلوريو والرومانتيكيين الألمان.

منذ أيامهما وكلٌّ من شيشرون وهوراس يُعْتَبَر أبًا لنظرية الترجمة، خاصــةً – كما رأينا أعلاه – للنظرية اللغوية فى الترجمة، تلك النظرية التى تقــوم علــى

التقطيع، أي على قضية طول المقطع (الكلمة، العبارة، الجملة) الذي يجب أن يختاره المترجم للترجمة، قبل أن يمضي إلى غيره في النصّ. ومع أنّ شيشرون وهوراس لم ينظّرا – بل لم يأتيا علي ذكر الترجمة معنى مقابل معنى، وهي نظرية الترجمة "المقطعية" الأشدّ نفوذًا خلال الألفيّ سنة الماضية؛ لأنّ **معنى مقابل معنى** هو مصطلح كان قد سكّه جيروم في رسالته التي كتبها إلى باماخيوس في العام 395، كما أسلفنا – إلا أنّ شيشرون وهوراس حذّرا على وجه التحديد من الترجمة كلمة مقابل لكلمة (verbum [pro] verbo)، ليأتي جيروم بعد ذلك ويسكّ مصطلح الترجمة معنى لمعنى (sensum de sensu) بالقياس على المفهوم المقطعيّ، أي ترجمةُ كلمةٍ، ثم الانتقال إلى الكلمة التالية وترجمتها.

وعلى مدى تاريخ نظرية الترجمة، سيواصل المفكرون اللاحقون، في أوروبا خاصةً كما في سواها، الاستشهاد بشيشرون وهوراس على نحوٍ خارجٍ عن السياق بغية تعزيز ما كان يغدو تدريجيًا مقاربةَ الترجمةِ المسيطرة التي غدت المقاربة الوحيدة المقبولة في نهاية المطاف. فالعبارتان الشيشرونية والهوراسية الشهيرتان: "لم أرَ ضرورةً لأن أترجم كلمةً مقابل كلمة، بل حافظتُ على الأسلوب العام وقوة اللغة" (شيشرون)، و"لا تُعنى بالنقل الحرفيّ كالمترجم ضعيف الفؤاد"، (هوراس) تكادان تُقتبسان أو يُلمَع إليهما في كلّ مقالة عن الترجمة أو تعليق عابر عليها في أوروبا حتى يومنا هذا، وعادةً ما يكون ذلك في سياق غريب عن الدافع الذي وقف وراء سجاليّ شيشرون وهوراس. فقد بيّن غلاين نورتن (1984) أنّ هوراس بشكلٍ خاص قد أسيئت قراءته بعدد مدهش من الطرائق المختلفة، الأمر الذي يعود بقدَرٍ كبير إلى أنّه عادةً ما يُستَشهَد به خارج السياق. أمّا حين نضع تعليقه على المترجم ضعيف الفؤاد في سياقه، فلا يكون من الصعب أن نفهم ما ينطوي عليه:

> من العسير معالجة موضوع مطروق على نحوٍ جديد،
> ولأنتَ أدنى إلى الصواب لو شطرت قصة طروادة إلى
> فصول، مما لو أنتجت قصةً غير معروفة ولا عهد
> للناس بها. ولعلّك تجعل العالم ملكًا خاصًا، ما دمت لا
> تتسكّع في الطريق المعبّد الممهود، ولا تُعنى بالنقل
> الحرفيّ كالمترجم ضعيف الفؤاد، ولا تنتهي بك

المحاكاة إلى الوثوب فى حفرة يقعدك الخجل أو طبيعة
الإنتاج ذاته عن تحريك ساكن للخلاص منها، ولا تبدأ
كما بدأ كاتب الملحمة قديمًا: "سأغنى قصة بريام
والحرب المشهورة".

هذا السياق الأوسع لتعليق هوراس يجلو بوضوح أشياء كثيرة. أحدها هو أنّه لا يخاطب من نعتبره مترجمًا، أى ذلك الشخص الذى يقوم بتحويل معنى نصٍّ ما إلى لغةٍ أخرى على نحوٍ دقيقٍ يمكن التعويل عليه؛ بل يخاطب الكاتب الذى يعيد حكاية القصص القديمة، وهى فى هذه الحالة المحددة قصة هزيمة اليونان فى طروادة كما حكاها هوميروس فى الإلياذة. فالإعادة التخييلية للحكاية والتى غالبًا ما يُشار إليها فى تاريخ الأدب ونظرية الترجمة باسم "المحاكاة الحرّة"، يمكن النظر إليها بوصفها ترجمةً، شريطة أن يكون ذلك بأوسع معنى ممكن. وفى هذا السياق، فإنَّ هوراس يحذّر الكتّاب على وجه التحديد لئلا يتمسّكوا بالأصل ذلك التمسّك المفرط والمغالى. والشيء الآخر الذى يوضحه هذا السياق الأوسع هو أنّ عناية هوراس منصبّة على أصالة الكاتب ("معالجة موضوعٍ مطروق على نحوٍ جديد")، التى يعرضها صراحةً بلغة الملكية الخاصة: "لعلّك تجعل العالم ملكًا خاصًا". والملكية ثيمة سوف يعيدنا إليها إريك تشيفيتز فى الفصل الرابع؛ أما الآن، فلننتبه وحسب إلى ما يبقى ضمنيًا فى نصيحة هوراس: أنَّ "العالم" يونانىّ و"الملكية الخاصة" رومانية. فما يدعو إليه هوراس الكتّاب الرومان لا يقتصر على إشهار أصالتهم إزاء النصّ الأصلىّ (ما يعنى الانحراف اللافت عن تعريف المترجم الذى ورثناه من ألفىّ سنة من نظرية الترجمة) بل يتعدّاه إلى تملّك روما الإمبراطورية ثقافة اليونان. فما كان يونانيًا و"عالميًا" سوف يغدو الآن رومانيًا و"خاصًا"، ملكًا خاصًا لكاتبٍ رومانىّ لا يعود بذلك مدينًا لتفوق اليونان الواضح. فروما لم تكن قد أطاحت عسكريًا بالإمبراطورية اليونانية إلاّ منذ عقود، بدأت فى أواخر القرن الثالث وبلغت ذروتها فى أواسط القرن الأول ق.م، والمشروع مابعد الكولونيالىّ الذى وُضع أمام الكتّاب الرومان فى أعقاب ذلك الفتح هو أن يتملّكوا لروما الثقافة، والأدب، والفلسفة، والقانون اليونانى وسواهم، وأن يفعلوا ذلك بطريقة تُبْرِز أصالة الرومان، وتقطع أواصر المديونية إلى "عظماء" اليونان التى كانت إمبراطورية ذات مرّة.

بل إنَّ تملّك اليونان يبدو أوضح وأجلى لدى شيشرون، الذى عُنِى فى كرّاسه "عن أفضل أنواع الخطباء" بتمثّل الخطابة اليونانية وجلبها إلى روما:

> لمّا كان هنالك ضَرْبٌ واحد وحسب من الخطابة، فإننا نبحث لنعرف ما طبيعته. إنّه ذلك الضّرب الذى ازدهر فى أثينا... ولما كان هنالك سوء إدراك مطبق لطبيعة هذا الأسلوب فى الخطابة، اعتقدتُ أنّ من واجبى القيام بمهمةٍ ستكون مفيدة للطلاب، على الرغم من أنها ليست ضرورية بالنسبة لى شخصيًا. وما أقصده هو أنّنى قمتُ بترجمة الخطب الأشهر لاثنين من أفصح الخطباء الأثينيين، هما أسخينيس وديموستين، تلك الخطب التى ألقياها أحدهما ضدّ الآخر. ولم أترجمها كمترجم، بل كخطيب، محافظًا على الأفكار والأشكال ذاتها، أو على "صور" الفكر كما يمكن لبعضهم أن يقول؛ إنّما بلغة تمتثل لاستخدامنا. وبفعلى هذا، لم أر ضرورةً لأنْ أترجم كلمةً مقابل كلمة. بل حافظت على الأسلوب العام وقوة اللغة. ذلك أنّنى لم أعتقد بأنَّ علىَّ أن أعدّها للقارئ كما تُعَدّ العملة، بل أن أدفعها بحسب وزنها. ولعلّ نتيجة عملى أن تكون معرفة أبناء جلدتى من الرومان ما ينبغى أن يطالبوا به أولئك الذين يزعمون أنّهم أثينيون وما هى قواعد الكلام التى ينبغى أن يتمسكوا بها. (أورده روبنسون b 1997:8-9، ترجمة هـ.م. هَبِل).

لقد رأت ريتا كوبلاند أن هذا "الإجلال الرومانى للثقافة اليونانية لم يكن سوى لازمة للرغبة فى إزاحة تلك الثقافة، وإزالة قبضتها المهيمنة، عبر منازعتها والاختلاف عنها" (30:1991)؛ وحقيقة الأمر أن محاولة "تكرار" كاتب يونانى باللاتينية بطريقة مبتكرة وأصيلة لم تكن قائمة على أفكار الاستمرارية أو التقدم، بل على جدول أعمال الفتح.

translatio Imperii et Studii

**ترجمة الإمبراطورية والمعرفة**

التقط التقليدَ الشيشرونيَّ/ الهوراسيّ عددٌ من الكتّاب القدماء الآخرين، خاصةً بلينى الصغير (غايوس بلينيوس كايسيليوس سيكوندوس، 23- 79 م) فى رسالته إلى فوسكوس (ربما 85 م)، وكونتليان (ماركوس فابيوس كونتليانوس، 35- بعد 96 ق.م) فى **معاهد الخطابة** (ربما 96 م) وأولوس جيليوس فى **ليالى أثينا**، ممّن ساروا على خطى شيشرون فى تنظيم ترجمة الكتّاب اليونان إلى اللاتينية بوصفها أداة تعليمية (بلينى وكونتليان) أو على خطى هوراس فى توسيعه حقّ الشاعر فى أن يدمج الكتّاب الإغريق ضمن ابتكارٍ لاتينيّ جديد وأصيل (أولوس جيليوس، فى تناوله فيرجيل بوصفه "مترجمًا" لهوميروس وثيوكريتيوس، وآخرين).غير أنَّ السياقات الإمبراطورية لهذا التقليد أو التراث الذى بدأ مع كونتليان واشتدّت بلاغته لدى أوغسطين وجيروم ومسيحية العصور الوسطى، كانت قد دُفنت على نحو متزايد تحت اهتمام تقنيّ واسع بالتفاصيل العملية المتعلّقة بسؤال الكيفية. ذلك أنَّ تملّك (أو استعمار) اليونان وجلبها إلى الثقافة اللاتينية تواصل، بل توسّع، فى العصور الوسطى المسيحية وتحوّل إلى اهتمامٍ بتملّك اليونان وروما "الوثنيتين" وجلبهما إلى الثقافة اللاتينية الدينية لدى الكنيسة القروسطية: كيف يمكن أن ندمج فى التقليد المسيحىّ "على نحوٍ آمن" أولئك الكلاسيكيين العظماء الذين عرفتهم الحقبة ماقبل المسيحية؟ كيف يمكن تحويل وثنيتهم، أو حقيقة أنهم سبقوا يسوع ولذلك لم يعرفوه، إلى استباق للمسيحية وتمهيدٍ لها؟

لقد أُنجز هذا المشروع إلى حدٍّ بعيد من خلال التقليد التأويلىّ الرباعىّ الأرثوذكسىّ الذى أتاح للقارئ أن يفهم أىّ نصّ، وليكن نصًّا لهوميروس أو أفلاطون أو أوفيد أو فيرجيل، (1) على المستوى "الحرفىّ"، بوصفه تاريخًا؛ وإنما أيضًا، وبصورة أهمّ، (2) على المستوى "الأخلاقىّ"، بوصفه استكشافًا للخيارات المتعددة التى نختارها فى حياتنا اليومية؛ و(3) على المستوى "الأليجورىّ" بوصفه قصصًا رمزية تشير إلى (وبذلك "تعنى") قصص الكتاب المقدّس "الأكثر أهمية" أو إلى أوروبا المسيحية؛ و(4) على المستوى "الباطنىّ" بوصفها تحيل إلى الدراما الكونية الخاصة بالخلق الإلهىّ، والخلاص، والقيامة. ومثل هذا التقليد لم يقتصر على إفساح المجال أمام من يتأثّر به لأن يتمثّل نصًّا غير مسيحىّ تمثّلاً بلاغيًّا

ويجلبه إلى العقيدة المسيحية، عبر الاستخدام البارع للتأويل المجازىّ، على المستوى "الأخلاقىّ" و"الأليجورىّ" و"الباطنىّ"؛ بل تعدّى ذلك إلى إفساح المجال أمام النصّ المسيحىّ لأن يتجدد، إلى ما لانهاية تقريبًا، فى اتجاهات أملاها حوار الشخص المتأثّر لا مع الكاتب الأصلىّ بل مع القارئ فى اللغة الهدف.

ومن الأمثلة الجيدة على هذا الاهتمام بالحاجات المذهبية لدى القارئ المسيحىّ القروسطىّ، وليس بقصد المؤلف أو معنى النصّ الأصلىّ فى سياقاته التاريخية، العمل الفرنسىّ المكتوب فى القرن الرابع عشر **أوفيد مُهَذّبًا**، والذى يعنى أوفيد وقد حُوِّلَ إلى كاتب مسيحىّ عبر "المستوى الأخلاقىّ" من مستويات التأويل. حيث يقول المترجم/ الشارح/ الكاتب المجهول لهذا العمل فى تقديمه إنه أَسقَطَ "ما يقدّمه الكاتب بفجاجةٍ وهو يتلو القصة" (ترجمته وأوردته ريتا كوبيلاند 113:1991)؛ لكى يعيد تكوين أوفيد أليجوريًا ككاتب مسيحىّ. وتشتمل إعادة التكوين هذه على تحوّل تأويلىّ من المعنى الدنيوىّ (ما يمكن أن يكون الكاتب الرومانىّ الوثنىّ أوفيد قد عناه فى أيامه قبل المسيحية) إلى المعنى الإلهىّ (ما يريدنا الإله المسيحىّ، الأبدىّ والكونىّ، أن نراه فيه). وفى هذا المنظور "الإلهىّ" أو "الأبدىّ" أو "الكونىّ" الأخير، لا تعود الفوارق التاريخية بين روما الوثنية وفرنسا القروسطية المسيحية ذات أهمية. ولذلك لا تكون الترجمة التمثّلية تحريفًا للأصل، أو إعادة صياغة مفروضة لتعابيره الوثنية على أسسٍ مسيحية أرثوذكسية، بل ارتفاعٌ فوق التاريخ التأويلىّ إلى مجال الحقيقة الخالدة الأفلاطونىّ.

وهذا إضفاء واضح للطابع المثالىّ الذى ستروم نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية نزعه أو إزالة غموضه وعماياته. فتحت سطح هذا الإضفاء المسيحىّ للطابع المثالىّ مباشرةً نجد، من وجهة النظر مابعد الكولونيالية، ضروبًا تاريخية من إضفاء الطابع المثالىّ على translatio Studii et imperii ("ترجمة المعرفة والإمبراطورية")، تلك النظرية القديمة التى ترى أنّ كلاً من المعرفة والسيطرة الكولونيالية على العالم تنزعان إلى اتّخاذ وجهةٍ غربية، من الصين إلى مصر إلى روما، ولاحقًا من روما إلى أوروبا الغربية إلى الولايات المتحدة. وبحسب هذه النظرية، فإنه كلما سقطت إمبراطورية، نزع سقوطها وخلافتها لأن يكونا على أيدى أمّة تقع إلى الغرب منها؛ وكلما تمَّ تبنّى معارف ثقافة ما وأُضيفت التحسينات عليها، نزعت الثقافة التى تضيف هذه التحسينات لأن تقع إلى الغرب من سابقتها.

وهذا يعنى، بعبارةٍ أخرى، أنّ هنالك نوعًا من القَدَر الشمسىّ يسيطر على التاريخ الإنسانىّ: فكل ما هو مهمّ فى التجربة البشرية، وفى القوة الثقافية والسياسية، يتحرّك مع الشمس من الشرق إلى الغرب.

لقد نمت هذه النظرية على تربة التقليد الصوفىّ والفلسفىّ الذى دعاه فيثاغورث تقمّص الأرواح، أو العودة إلى التجسّد: فكما اعتقد المتصوفة القدماء بأنّ كلّ روحٍ تمرّ فى سلسلة من الأبدان (أو "الحيوات") لكنها تبقى الروح ذاتها فى جوهرها، هكذا يلحّ أيضًا أولئك المؤمنون بـ translatio Studii et imperii على أنّ المعرفة والإمبراطورية قد تجسّدتا على نحوٍ متعاقبٍ فى سلسلةٍ من الثقافات وبقيا فى جوهرهما على الحال ذاته. وهكذا أُضفى الطابع المثالىّ على ( وبذلك قُلِّل بعض الشىء من أهميةِ) تلك الواقعة التاريخية الواضحة التى مفادها أنّ المعرفة والإمبراطورية قد انتقلتا من اليونان إلى روما إلى فرنسا، وذلك من خلال الاعتقاد أن هجرتهما لم تغيّر هذه المعرفة وهذه الإمبراطورية: أى الاعتقاد أنّهما لا تزالان فى أوروبا المسيحية فى القرن الرابع عشر كما كانتا فى اليونان وروما القديمتين.

لقد كان كلٌّ من أوفيد وشاعر **أوفيد مهذّبًا** رعايا، بمعنى ما، للإمبراطورية الرومانية؛ لكن هذه الإمبراطورية كانت قد انتقلت، بعد أن كتب أوفيد، و"تُرْجِمَ"، من جنوب أوروبا إلى وسطها ومن الوثنية متعددة الآلهة إلى المسيحية التوحيدية. ولذلك لم يكن ممكنًا لأوفيد أن يظلّ "ما هو عليه" إلا بترجمته بلغة الإمبراطورية **المُتَرْجَمة**، الإمبراطورية كما هى (بكلٍّ كونيّتها الثابتة) فى فرنسا القرن الرابع عشر. فأهل بلاد الغول البرابرة الذين ترجمهم الرومان مرّةً، ثمّ حلفاؤهم الروم الكاثوليك؛ لا يمكنهم الآن، بعد أكثر من ألف عام، أن يحافظوا على سلامة الـ translatio studii et imperii إلا بترجمة بقية العالم، بمن فيه الرومان الذين أفلوا، إلى أخلاقية الإمبراطورية الرومانية المقدّسة التى أقامتها أوروبا ولغاتها الدارجة المُفَضّلَة.

غير أنَّ هذا الدافع يقوّضه فى الوقت ذاته ذلك الانزياح الجغرافىّ الدائم الذى تتزاحه الـ translatio: واقعة أنّها لا يمكن أن تبدو مستقرةً وكونيةً فى تحولاتها التاريخية إلا من وجهة نظر زمانٍ ومكانٍ تاريخيين معينين- كوجهة نظر فرنسا فى القرن الرابع عشر- ما يجعل من الصعب المحافظة على فهم "كونى" ثابت للأشياء. فحين يكون الشكل الصحيح للـ translatio غير محكوم إلاّ من قبل الإله

القروسطيّ على مدى بضع قرون بين سقوط روما القديمة ونشوء الدولة المطلقة الحديثة، فإنّ فعلَ ترجمةِ كاتبٍ رومانيّ مثل أوفيد إلى لغة الإمبراطورية الرومانية المقدسة في القرن الرابع عشر يكون محكومًا عليه هو ذاته (شأن أوفيد، أو أيّ أحد آخر) بأن ينساق إلى رمال التاريخ السائر المتحركة. وهكذا يكون على الـ translatio ذاتها أن تُتَرْجَم مرّة بعد مرّة إلى لغة الإمبراطورية المتحركة، الأمر الذي يُقيمُها في حقيقة الأمر لا على أساسٍ من الاستقرار والثبات بل على أساس من التغير والتقلّب المتواصلين.

## أخذُ الأصل أسيرًا

لقد رأينا كيف مضى خفيةً ذلك الاقتران الوثيق بين الترجمة والإمبراطورية، من خلال شواهد منتقاة (من شيشرون وهوراس) ومن خلال إضفاء الطابع المثاليّ على الـtranslatio studii et imperii. ويبقى أن ننظر في قناة أخيرة من أقنية "الإخفاء" أو الإزاحة إلى الخلف: ألا وهو تلك الإشارات إلى الثيمات أو الموضوعات الإمبراطورية باستعارات عابرة، يمكن (وكثيرًا ما أمكنَ) إسقاطها بوصفها "ليست عن الإمبراطورية في الواقع".

وتظهر أشهر هذه الإشارات في رسالة جيروم إلى باماخيوس، حيث يصف الترجمة معنى مقابل معنى أو غير الحرفيّة التي يدافع عنها بلغة الأَسْر والاعتقال:

> يلزمني وقتٌ طويل لكي أذكر لك جميع أولئك الذين ترجموا تبعًا لهذا المبدأ. ويكفي أن نشير هنا إلى هيلاري المُعْتَرِف كمثال للبقية. فحين نقل بعض العظات عن سفر أيوب وبعض الأمثال من اليونانية إلى اللاتينية، لم يقيّد نفسه بنعاس الترجمة الحرفيّة، أو يكبّل نفسه بحرفيّة ثقافة قاصرة، بل ساق النصّ الأصليّ – كما يفعل بعض الفاتحين – أسيرًا إلى لغة بلاده. (أورده روبنسون b 1997: 26).

والاقتباس المهمّ هنا هو تلك العبارة الأخيرة "بل ساق النصّ الأصليّ – كما يفعل بعض الفاتحين – أسيرًا إلى لغة بلاده". فالفكرة هنا هى أنّ المترجم بدلاً من أن "يقيّد" نفسه أو "يكبّلها" (أو يستعبدها كما سيقول كثير من الكتّاب اللاحقين) إلى الكاتب الأصليّ من خلال الترجمة الحرفية أو "المُستَعْبَدة" أو "الصاغرة"، يسيطر على النصّ ومعانيه، وبذلك على الكاتب الأصليّ والثقافة المصدر، ويستعبدهما:

> إننا كمترجمين نُخْضِع أقلامنا للغةٍ أجنبيةٍ ونستعبد عقولنا لطغيان الآخر.

إيتيان باسكييه، فى رسالةٍ عام
1575 إلى أوديت دوتورنيبوس
(أورده روبنسون b 1997: 11)

> لسنا سوى عبيد، وعمال فى مزرعة رجل آخر نتعهّد الكرمةَ بالرعاية، لكنّ الشرابَ شراب صاحبها: فإذا ما كانت التربة قاحلةً فى وقتٍ من الأوقات، نُساط من غيرِ ريب، وإذا ما كانت خصبة وأفلحت رعايتنا، لا نُشكَر؛ لأنَّ القارئ المتكبِّر سيكتفى بالقول إنَّ ذلك العبد المُسَخَّر البائس قد قام بواجبه.

جون درايدن (1631– 1700)
فى إهدائه ترجمة الإنيادة
(أورده روبنسون b 1997:175)

ليست هذه سوى "استعارة"، بالطبع– فجيروم وباسكييه ودرايدن وسواهم لا يدافعون عن استخدام الترجمة لاستعباد بشرٍ فعليين– وهذه المقاطع عادةً ما قُرِئَت على أنها استعارات. (على الرغم من ضرورة القول إنّها ليست بالمقاطع التى يكثر الاستشهاد بها من رسالة جيروم الشهيرة أو إهداء درايدن الشهير. فمبدأ الاقتباس الانتقائىّ يعمل هنا بالطريقة التى يعمل بها فى حالة شيشرون وهوراس، بحيث إنّ "جيروم" عادةً ما يؤخذ على أنه يعنى "ليس كلمة مقابل كلمة بل معنى مقابل معنى"، وأنّ "درايدن" عادةً ما يؤخذ على أنّه يعنى "الاستعارة وإعادة السبك والمحاكاة"). ولكن لنلاحظ لدى جيروم، مثلاً، أنّ الاستعارة تشجعنا صراحةً على أن ننظر إلى

الثقافة الأصل باعتبارها "قاصرة"، وأن ننظر إذن إلى الثقافة الهدف (وإلى المترجم أيضًا بوصفه ممثّلاً لها) باعتبارها متفوقةً عليها. وهو يشجعنا أيضًا على أن نفكّـر فى الترجمة بلغة صراع القوة: فهى ليست مجرد عملية تقنية للتوصّل إلى التكـافؤ بل صراع أو نزاع، مسألة أن "تُقَيِّد أو تُقَيَّد"، "تُكَبِّل أو تُكَبَّل"، "تأسر أو تقـع فـى الأسر". وهذا إطار مفاهيمىّ يختلف كثيرًا عن الإطار السائد الذى صاغه جيـروم نفسه انطلاقًا من شيشرون وهوراس، والذى يشجّعنا على التفكيـر فـى الترجمـة بوصفها اختيارًا بين ترجمة كلمات مفردة وترجمة جملٍ كاملة.

والحال أنَّ الاستعارة التى تصور المترجم فاتحًا أو عبدًا ظلّت حاضرة فـى الأدبيات بين جيروم والقرن السادس عشر. وسوف نراها تتكرر بقـوة، محمولـةً على أكمل جهاز نقدىّ، فى كتابة الرومانتيكيين الألمان. ولكن دعونا نقف وقفتـين أخريين قبل أن ننتقل إلى هذه النصوص. أولاهما من كتـاب philosophia الـذى وضعه فى القرن الثانى عشر باحث إنجليزىّ عائد مؤخّرًا من طليطلة، هو دانيـال الميرلائى (ربما 1175):

> لا يُصْدَمَنَّ أحدٌ إذا ما عدتُ، فيما يتعلّق بخلق العـالم، إلى شهادة الفلاسفة الوثنيين وليس إلى آبـاء الكنيسـة. فبعض كلمات الأمم، على الرغم من عدم عـدّهم بـين المؤمنين، هى كلمات مترعة بالإيمان وينبغى إدخالهـا فى تعاليمنا. ولما كان تحرر بنى إسرائيل من أسـيادهم المصريين هو ما يرمز إلـى تحررنـا مـن سـخرة الخطيئة، فقد أمرنا الربّ أيضًا بأن نأخذ آنيـة ذهـب المصريين وفضّتهم لكى يغتنى بها العبرانيون. دعونـا إذن نستعير منهم ونسلب، بعون الله وأمره، من فلاسفة الوثنيين حكمتهم وفصاحتهم. دعونا نأخذ مـن الكفّـار لكى نغنـى أنفسـنا وإيماننـا بأسـلابهم. (أورده بـيم 1994:60)

فهنا فى طليطلة المفتوحة حديثًا التى هى واحدة من أشهر الأمـاكن لتبـادل النصوص الثقافية فى تاريخ أوروبا، تمثّلت الطريقة الوحيدة التى يمكن بها لكاتـب

مسيحيّ أن يبرّر الاستعارة من الكتّاب الوثنيين في تصوير هذا الاقتراض تصويرًا استعاريًا بوصفه غزوًا ونهبًا.

أمّا الوقفة الأخرى فهي عند سلسلة من ضروب توسّل استعارة الأسر في تصدير جون فلوريو (1553؟- 1625) ترجمته لمقالات مونتاني التي أنجزها في العام 1603. فكما هو الحال عند باسكييه ودرايدن، نجد أنّ الفاتح ليس مونتاني الكاتب الأصليّ بل راعيته هو، الليدي آن هارنغتون وأختها لوسي، كونتيسة بيد فورد. وهذا التحول الحاسم الذي لا يطابق الفاتح مع الكاتب الأصليّ بل مع الممثلين الأقوياء الآن للقرّاء الهدف، يفضي أيضًا إلى التقليل من قيمة الترجمة التي يُشار إليها أنّها "ناقصة" لأنها "أنثوية" (أو ربما أنثوية لأنها ناقصة)، وثانوية مثل فلوريو القاصر، الشاب الذي يجب أن يُلَقّن كيف يكون خادمًا لراعيته:

> كذلك الأمر بالنسبة لهذه الطبعة الناقصة (ما دامت كلُّ الترجمات إناثًا مزعومات، يولدن مستعملات. وأنا في هذا لا أعمل إلا كما عملَ فلكان، لكي ينتزع هذه المنيرفا من دماغ جوبيتر الكبير)، غير أنّني أبٌ بالتبنّي رءوف على الأقل، كوني نقلتها من فرنسا إلى إنجلترا إنما بثياب إنجليزية، وعلّمتها أن تنطق بلساننا (وإن كان ذلك مع شيء من الرطانة الفرنسية في بعض الأحيان)، وكلأتها بأقصى خدمة تسعني وقدّمت لها أفضل ما لديّ؛ لأنّني لا أرى من هو أكثر منكما جدارةً بالأفضل. فلتكن خادمًا إضافيًا بين خدمكما: فقد لا يقتصر أمرها على خدمتكما أنتما الاثنتين، إذْ تعيد بإنجليزية سليمة ما تقرءانه بفرنسية جميلة، بل تخدم آلافًا كثيرة أخرى، إذْ تخبرهم بلغتهم ما كانوا سيتعلمونه بلغة أخرى... (أورده روبنسون b 1997:131-132)

لعلّ فلوريو لا يصوّر نفسه هنا بصورة مباشرة كفاتح؛ فصورته "أبًا بالتبني رءوفًا" هي أكثر مثالية من ذلك. إلا أنه يستمدّ استعارته الخاصة بواجبات ذلك الأب بالتبنّي من جيروم، ناقلاً نصّ مونتاني من فرنسا إلى إنجلترا، كاسيًا إيّاه/إيّاها

بلباس رجل/ امرأة إنجليزية، ومعلّمًا إيّاه/ إيّاها الكلام باللغة الإنجليزيـــة، وأخيـــرًا مُدْخِلاً إيّاه/إيّاها كخادم عند الليدى آن والكونتيسة وآلاف القرّاء الإنجليز الآخـــرين الذين لا يعرفون الفرنسية. وهنا يسافر العمل الكلاسيكيّ الأجنبيّ كما يتوقّع جيروم، إذْ يسوقه فلوريو "كما يفعل بعض الفاتحين، أسيرًا، إلى لغة بلاده".

وتشير لورى تشمبرلين فى مقالتها "الجنوسة واستعاريّة الترجمـــة" إلـــى أنَّ للاستعارات التقليدية التى تربط الترجمة بالاستعمار روابطها القوية أيضًا بالعلاقات الجنوسية. وهى تورد مثالاً على ذلك التصدير الذى صدّر به توماس درانـــت فـــى القرن الثامن عشر ترجمته الإنجليزية لهوراس:

> لقد قمت أولاً بما أُمِرَ شعب الله أن يقوم به مع أسيراته اللواتى كنَّ حسناوات وجميلات: لقـــد حلقـــت شـــعره وقلّمت أظافره، أى أنّنى أزحـــت بعيـــدًا كـــلّ التوافـــه والزوائد فى مادته... وجعلت الأشياء إنجليزيـــةً لـــيس تبعًا لروحيّة السداد اللاتينىّ، بل تبعًا للســـانه الســـوقىّ الخاص. (أوردته تشمبرلين 1992:61-62).

فكما هو الحال فى المقطع الذى أوردناه لدانيال الميرلائى، يتـــدبّر درانـــت تبريرًا للفتح مستمدًّا من **الكتاب المقدّس** (سفر التثنية 12:21-14). لكنـــه تبريـــر مُجَنّس إلى أبعد الحدود، يجبر هوراس على أن يغدو عروسًـــا، ويجبـــر الضـــمير المتصل الذى يشير إليه على أن يشير إلى امـــرأةٍ أســـيرةٍ. وهكـــذا، كمـــا تـــرى تشمبرلين، "يبدى العنف الجنسى المُلْمَع إليه فى وصف الترجمة هذا شبهًا بعمليـــات الاغتصاب السياسىّ والاقتصادىّ التى تنطوى عليها الاستعارةُ الاستعمارية" (62).

وتبيّن تشمبرلين أنَّ الوفاء يتغيّر معناه تبعًـــا للكيفيـــة التـــى توضـــع فيهـــا اصطفافات الزوج- الزوجة: فإذا ما كانت الترجمة أنثى، فإنَّ الافتـــراض هـــو أن يجعلها خائنة أىّ جمال تحوزه، وعلى المترجم أن يحترس من ذلك لكـــى يحمـــى مصالح الكاتب بوصفه زوجًا.

كما يمكن للوفاء أيضًا أن يحدّد علاقة المؤلّف- المترجم (الذكر) مـــع لغتـــه الأم (أنثى)، تلك اللغة التى يُتَرْجَم إليها شىءٌ ما. وفى هـــذه الحالـــة، فـــإنَّ اللغـــة (الأنثى) ينبغى أن تُحْمى من القدح والسبّ. والمفارقة أنَّ هذا الضرب من الوفـــاء

هو الذى يمكن أن يبرر اغتصاب لغة أخرى ونصٍّ آخر وسلبهما، كما رأينا لدى درانت (62).

ونجد صورًا مشابهة مرّة أخرى بعد قرن ونصف القرن لدى جوهان غوتفرد فون هردر (1744- 1803) فى مقطع شهير من كتابه شذرات (1766- 1768) يهاجم فيه الكلاسيكية الجديدة الفرنسية على ترجماتها "التمثّلية" التى ترى أنّه:

> ينبغى إدخال هوميروس إلى فرنسا أسيرًا، متّشحًا بزىٍّ فرنسىّ، لئلا يُقذى أعين الفرنسيين، وينبغى أن يترك لهم أن يحلقوا لحيته الوقورة وينزعوا كسوته البسيطة، ينبغى أن يتعلم العوائد الفرنسية وأن يُسْخَر منه بوصفه بربريًا كلّما بدا أنّ وقاره الفلاحىّ لا يزال يبرز. أما نحن الألمان البؤساء - المفتقرين إلى جمهور، وبلد أصلىّ، وطغيانٍ ذى نكهة قومية- فلا نريد سوى أن نراه كما هو. (أورده روبنسون 1997:208 b).

هنا تغدو صورةُ "المترجم بوصفه فاتحًا" صورة سلبية، عصا تُهَزُّ فى وجه الفرنسيين الذين بقيت ترجماتهم كبش فداء مفضّل لدى الرومانتيكيين الألمان طوال الخمسين عامًا القادمة. فبالنسبة لجيروم وفلوريو، يشكّل أخْذُ الأصل أسيرًا إنجازًا مثيرًا لأشدّ الإعجاب. أما بالنسبة لهردر هنا فهو خطيئةُ تجديفٍ لا تُغتَفَر تُرْتَكَب بحقّ عظمة هوميروس الرائع أو سواه من الكتّاب الكلاسيكيين.

غير أنّ اللافت هو أنّ هذه الصورة حين انتقلت إلى الرومانتيكيين الألمان المتأخّرين مثل أوجست فيلهلم فون شليغل (1757-1829)، طرأ عليها تغيّر عميق. فقد ظلّ الفرنسيون محلّ إدانةٍ على تمثّلهم النصوص الأجنبية وإخضاعها للمعايير الفرنسية؛ وظلّ الألمان محلّ تقريظٍ على إلحاحهم "غير المتحضّر" و"الفلاّحىّ" على الاحتفاظ بنكهة النصّ الأجنبىّ الأصلية. إلا أنّ هذا النزوع الألمانىّ راح يغدو إمبرياليًا على نحوٍ متزايد، وتحوّل هدف الترجمة الألمانيـة من "رؤية الكاتب الأجنبىّ كما هو" إلى الفتح. ففى تاريخ الأدب الرومانتيكى (1803)، على سبيل المثال، يمدح شليغل تلك المرونة الواضحة فى اللغة الألمانية، وقدرتها على محاكاة واستيعاب أشكال اللغات الأخرى، كما يمدح الدافع الألمانىّ الفطرىّ الذى يدفع إلى "حبّ الأجنبىّ" والتعبير عن ذلك الحبّ عبر الفتح: "هكذا نقوم اليوم بغارات سلمية

على بلدان أجنبية، خاصة جنوب أوروبا، ونعود محمّلين بأسلابنا الشـــعرية" (أورده روبنسون b 1997:220)

مرةً أخرى نقول إنّ هذه استعارة، لكنّ شـــليغل مفتـــون بالإمبرياليـــة أشـــدّ الافتتان، حتى إننا لا نستطيع أن نميّز تقريظه الحرفىّ للإمبراطورية من تقريظـــه المجازىّ. وفى الوقت الذى كان يكتب فيه، كانت الإمبراطورية الرومانيـــة تقـــف على شفير الهاوية، وكان الـــ Hauptschlub أو "التفرّق الأخير" لأعضاء الـــرايخ فى شباط من ذلك العام نوعًا من الإشارة إلى نهاية النظام القديم فى ألمانيـــا، بعـــد سلسلة مطوّلة من الحروب؛ فقد سقط كثير من الدول الحرّة، وكان نابليون يتلاعب ببراعةٍ بأطماع وطموحات أمراء الدول الكبيرة مثل بافاريا، وفورتنبرج، وبـــادن، وهيس دارمشتات، وناسو ويبذر بذور الشقاق بينهم وبين الإمبراطورية المتداعيـــة، ومن هنا تلك الانتهازية المطبقة على أعلى المستويات والتـــى تغلّبـــت علـــى أىّ مقاومةٍ ألمانية جامعة تواجه الهيمنة الفرنسية المتعاظمة.

وهذه الظروف هى التى وقعت فيها الإمبراطورية الألمانية فريسة الهجـــوم الطاغى الذى شنّته عليها إمبراطورية فرنسية أشدّ حيوية، فراح فريـــدريك شـــليغل يتطلّع إلى "مجال العلم والفن؛ مجال لا قيد فيه يكبّل الرغبة الطبيعية لـــدى الـــروح الإنسانية فى التوسّع والفتح" (أورده روبنسون b 1997:220). أمّا أخوه أوجســـت فلهلم فقد صاغ دون تردّدٍ رؤيةً إمبريالية لمستقبل ألمانيا، متطلّعًا قُدُمًا إلـــى دمـــج الثقافات العالمية جميعًا:

> يكفى القول إنّ لإعادة الخلق الشعرية الرفيعة غاية أنبل من إنتاج ترجمات عادية ماهرة فى مدّها يـــد العـــون لتراث أدبىّ بائس. فهى مصمّمة لغايـــة لا تقـــلّ عـــن توحيد أفضل الخصائص لدى جميع الأمـــم، والـــدخول الكامل فى أفكارها ومشاعرها، وبـــذلك بنـــاء مركـــز كوســـموبوليتى للإنســـانية جمعـــاء. والكونيـــة، والكوسموبوليتية هى السمة الألمانية المميّزة... ولذلك، ليس من التفاؤل الزائد الافتراض أنّ الوقت ليس ببعيـــد حتّى تغدو اللغة الألمانية لسان حال العالم المتحضّر.

(أورده روبنسون b 1997:221)

لم يكن الرومانتيكيون الألمان أول المُحْدَثين الذين يكتبون صراحةً وبلا تردّد عن الترجمة فى علاقتها بأحلامهم الإمبراطورية. وحقيقة الأمر، أنّه مع ما يمكن أن ندعوه "حمّى الإمبراطورية" التى تفشّت فى أوروبا منذ أواخر القرن الخامس عشر، راح يتكاثر باطّراد عدد الكتّاب الذين يقرنون صراحةً بين الترجمة، أو اللغة عمومًا، أو الشعر، وبين الإمبراطورية: وعلى سبيل المثال، فإنَّ أنطونيو نيبريجا (1444؟–1522)، فى إهدائه كتابه **قواعد اللغة القشتالية** (1442) إلى الملكة إيزابيل، يوضح أنّه وضع هذا الكتاب لأنّ "اللغة هى أداة الإمبراطورية المثلى"، بل ويضيف فى تصديره أنّ "ما اكتشفته واستنتجته على نحوٍ يقينيّ هو أنّ اللغة قد كانت قرينة الإمبراطورية على الدوام؛ ولذلك فإنّهما تبدءان معًا، وتنموان معًا، وتزدهران معًا، ومعًا تسقطان"، (أورده رفاييل 23:1993). كما كتب ف. أو. ماتيسين (3:1931) فى كتابه **الترجمة فنٌّ إليزابيثى**:

> عمل المترجم هو ضرب من ضروب الوطنية. فهو، أيضًا، مثل الرحّالة والتاجر، يمكن أن يفعل خيرًا لبلاده: حيث يؤمن أنَّ لتلك الكتب الأجنبية أهمية بالنسبة لمصير إنجلترا تضاهى أهمية اكتشافات البحّارة، فيجلبها إلى لغته الأصلية بكلّ الحماس الذى نجده فى الفتح.

أمّا توماس وينتوورث، إيرل روسكومون، فقد ألحّ فى "مقالة حول الشعر المترجم" (1684) على أنّ الشعر شرط أساسيّ للإمبراطورية لابدّ من توافره:

> قوةٌ خفية من السماء السمحة
> تدفع الإمبراطورية والشعر معًا

(أورده روبنسون 180:1997 b)

ولأنّ للشعر مثل هذه الأهمية، فإنّ على شعراء الإمبراطورية المحتملة مثل إنجلترا أن يعملوا بكلّ جدٍّ لتحقيق استقلالهم (واستقلال تقليدهم الشعري) عن النماذج الكلاسيكية:

آه، هل أعيش لأحتفى بذلك اليوم المجيد،
وأصدح بالغناء في الطرق المكتظّة،
حين ترفض ربّة الفنّ البريطانية الظافرة، القحّة
معونةَ الهمج،
وتبرز بالجلال الرومانيّ،
الذى لم يعرف أحد ما يبزّه، أو يضاهيه.

(أورده روبنسون 1997b:180)

هذا المشروع يتطلّب الترجمة، يتطلّب ذلك النوع من الترجمة الإمبراطورية التى "تختلس الأصوات" من النماذج الكلاسيكية و"تستولى على الشعر والنّظم" (كما يقول شليغل) دون أن تكتفى بالإذعان والاستكانة لأمجاد الأصل:

لعلّ القافية أن تكون علّة العيوب الكثيرة؛
نفرط فى التقيّد بها، فنهين تلك القواعد الأنفع؛
لذلك لم تعرفها اليونان ولا روما قطّ،
إلى أن غُلِبَتا، وخُرِّبتا،
وخضعتا فى النهاية، لسيل طوفان البرابرة،
واستبدلتا بطريقتهما طريقة الفاتحين.

(أورده روبنسون 180:1997 b)

لا تترك لنفسك كمترجم أن تأسرك أمجاد حضارة قديمة، أو إمبراطورية ميّتة مثل اليونان وروما، استعر منهما، إنّما استعر بجرأة، دون نيّة فى أن تعيد ما استعرته، مهما يكن قد أغراك ما لديهم من ضروب الجمال؛ سق أصولك اليونانية والرومانية أسيرة إلى سياق ثقافيّ هدفٍ أقوى وأقدر.

إنّ هذه الصلة المتخيّلة بين الترجمة والإمبراطورية فى تطبيقاتها السياسية العملية هى واحدة من البؤر الأساسية بالنسبة لمقاربات الترجمة مابعد الكولونيالية، وسوف تكون موضوع الفصلين التاليين. لكن دعونا، بمناسبة الانتقال إلى هذا الموضوع، ننظر هنا إلى واحد من الأقوال الكبرى "المبكرة" عن الترجمة والإمبراطورية – وهو قول "مبكر" بمعنى أنّه سابق (وممهّد إلى حدّ بعيد)

للدراسات مابعد الكولونيالية: إنّه شجب نيتشه للترجمة الإمبراطورية فى كتابه **العلم المَرِح** (1882):

> الترجمات.– يمكن أن نستنتج درجة تطور الحسّ التاريخىّ لأىّ عصر من العصور من الطريقة التى يقوم بها هذا العصر بترجمات ويحاول أن يمتصّ العصور والكتب السابقة. ففى عصر كورنى وحتى فى عصر الثورة، تملّك الفرنسيون العصر الرومانىّ القديم بطريقة لم نعد نجرؤ على القيام بها بفضل حسّنا التاريخىّ المتطوّر الرفيع. والعصر الرومانىّ القديم ذاته: يا لتلك القوة والسذاجة أيضًا التى استحوذ بها على كل ما هو جيد ورفيع فى العصر القديم اليونانىّ الذى كان أقدم منه! يا لتلك الطريقة التى ترجموا فيها الأشياء ووضعوها فى الحاضر الرومانىّ!... ما كانوا يعرفون مباهج الحسّ التاريخىّ؛ فما كان ماضيًا وغريبًا كان يربكهم، وكونهم رومانًا كانوا يرونه حافزًا لفتح رومانىّ. حقًا، لقد كانت الترجمة شكلاً من الفتح. فلم يكن المرء يقتصر على إغفال ما هو تاريخىّ، بل يضيف إلى ذلك إلماعات إلى الحاضر ويزيد على كلّ ذلك بأن يلقى جانبًا باسم الشاعر ويستبدل به اسمه هو، دون أى إحساس بأنه يسرق بل بأفضل ما لدى الـimperium Romanum من ضمير.

(أورده روبنسون b 262:1997)

[4]

# الترجمة وتأثير الكولونيالية

سوف نلقى في هذا الفصل نظرة عن كثب إلى ثلاثة كتب حول الترجمة والإمبراطورية، ونركّز على تحليلها للطرائق التى عملت بها الترجمة كقناة للإمبراطورية فى الأمريكيتين، والهند، والفلبين. أمّا فى الفصل الذى يليه، فسوف يساعدنا كلٌ من نيرانجانا ورفاييل وسامية محرز على استكشاف الطرائق التى أمكن بها استخدام الترجمة، ويمكن استخدامها فى المستقبل، كقناةٍ لمقاومة الإمبراطورية، وربما لإعادة البناء مابعد الكولونيالية أيضًا.

### إريك تشيفيتز واستعمار العالم الجديد

كتاب إريك تشيفيتز **شعرية الإمبريالية** هو من نواحيَ عديدةٍ المحاولة الأشدّ طموحًا وشمولاً بين جميع المحاولات التى بُذلت مؤخّرًا فى وضع الخطوط العامة لنظريةٍ مابعد كولونياليةٍ فى الترجمة. والكاتب مختصٌ بالأمريكيات، يدرّس الأدب الأمريكىّ والثقافة الأمريكية فى جامعة بنسلفانيا، وتركيزه التاريخىّ فى هذا الكتاب هو على استعمار الأوروبيين، خاصةً الإنجليز، لـ **العالم الجديد**. وخلفيته الأدبية واضحة فى اختياره النصوص الأساسية، خاصةً مسرحية شكسبير **العاصفة** التى يعود إليها مرّة بعد مرّة؛ وكذلك **سيرة حياة فريدريك دوجلاس**، وعمل إدجار رايس بوروز **طرزان القرود**. غير أنّ تشيفيتز لا يحصر عنايته بالخاصية "الأدبية" أو الجمالية لهذه النصوص، فهو مثل معظم منظّرى الثقافة مؤخّرًا **معنىٌ بها بوصفها وثائق للتطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبيانات نظرية بحدّ ذاتها، ومحاولات من طرف كتّابها لوضع تفسير متماسك للعالم الذى عاشوا فيه.** ولكى يدعم تشيفيتز اهتماماته الأخيرة هذه يعود إلى عددٍ كبير من الوثائق

التاريخية، خاصةً السرديات التى تدور حول **العالم الجديد** منذ أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر (وعلى الأخصّ تلك التى يمكن أن يكون شكسبير قد قرأها لكى يكتب **العاصفة**)، والوثائق النظرية، خاصةً تلك الأعمال فى النظرية البلاغية التى كتبها أرسطو وشيشرون وألكوين وهنرى بيشام (**بستان الفصاحة**، 1577، 1593)، وجورج بَتِنهام (**فنّ الشعر الإنجليزىّ**، 1589) فضلاً عن دراسات فلسفية وقانونية عن الملكية، خاصةً دراسات جون لوك ووليم بلاكستون.

ونظرًا للثروة الهائلة من التفاصيل التاريخية والقانونية والفلسفية والنفسية التى يستكشفها تشيفيتز، والمصطلحات مابعد البنيوية الكثيفة التى يستكشفها بها، فإنّ الكتاب (على صغر حجمه) ليس سهل القراءة. كما أنّ تشيفيتز يكتب بطريقة إرشادية تعليمية – مطورًا تعقيدات تأويلاته النظرية كلّما تقدّم فى الكتابة، ومختبرًا تبصّراته خارج النصوص التى يتفحّصها– وليس بطريقة القياس المنطقىّ، أى باتّباع بنية منطقية أو جدالية مخطّطةً ومدروسة.

غير أنّ ما ينتج عن تطواف تشيفيتز الاستكشافىّ هذا هو "أسطورة" أو قصة عن الترجمة الإمبراطورية متماسكة أشدّ التماسك. وسوف نتتبع فى قسمنا الأول هذا تلك القصة ونعيد بناء أحداثها المتوالية على نحوٍ أقرب ما يكون إلى السرديات التقليدية أو "ما قبل الحديثة"، مع بدايةٍ ووسط وخاتمة. وتقوم هذه القصة على ما يدعوه تشيفيتز "مشهد الإرشاد الأول"، وهو المشهد الذى يستمدّه من عمل شيشرون **فى الابتكار**، وفيه يقوم زعيم فصيح بإقناع بشر "همج" بأن يخضعوا لأوامر القانون والثقافة. ومع أنّ مشكلة الترجمة لا تظهر فى حكاية شيشرون للقصة، بل تكون ضمنية وحسب، إلا أنّ تشيفيتز يتمكّن، بتتبّعه اشتغال تلك القصة فى التاريخ الفعلىّ لاستعمار **العالم الجديد**، من أن يُرينا بإسهاب مقدار قيامها الواسع على أساسٍ من الترجمة.

ولو اختصرنا القصة التى يرويها تشيفيتز إلى شكلها الأبسط، نجد أنها تسير على النحو التالى: أبحر الأوروبيون إلى **العالم الجديد** ووجدوا هناك عرقًا من البشر يفتقر إلى جميع العلائم التى تميّز ما يعتبرونه حضارةً (فالهنود "همج")، سواء ما تعلّق منها باللباس أو الملكية أو التكنولوجيا أو الكلام؛ ذلك أنّ كلامهم غريب تمامًا، يختلف كلّ الاختلاف عن أية لغةٍ سبق أن سمعوها فى أوروبا؛ فهو

لا يبدو شبيهًا باللغة على الإطلاق، محض هَذْرَمة وحسب. وتضطرهم هذه الواقعة الواضحة المتمثّلة بالاختلاف الثقافيّ واللغويّ الجذريّ لأن يعيدوا النظر في أجزاء جوهرية من رؤيتهم للعالم. والأهمّ من ذلك، أنّ الحاجة إلى الفعل بالعلاقة مع "الهمج" هي حاجة ملحّة. فما هم، أو من هم "الهمج"، من أين أتوا، هل يمكن تحويلهم إلى أوروبيين، وهل ينبغي ذلك؟ هل يُكتفى بإبادتهم مثل بهائم البرية، أم يُهْدَون إلى المسيحية والثقافة الأوروبية؟ هل ينبغي على الأوروبيين أن يتعلّموا اللغات الأصلية، أم أن يجبروا "الهمج" على تعلّم اللغات الأوروبية المتعددة؟

وفي إثارة تشيفيتز تعقيدات تلك العملية التي حاول الأوروبيون من خلالها الإجابة عن هذه الأسئلة، فإنّه يقيم للاستعمار ضربًا من السيكولوجيا الاجتماعية الجمعية، سيكولوجيا يرى أنّها تفعل فعلها في استعمار الأمريكتين وربما تكون قابلةً للتطبيق على تواريخ كولونيالية أخرى. فهو يرى أنّ المستعمرين المثاليين يبدءُون بكبت الصراعات السياسية الموروثة والمتأصّلة في لغتهم ويسقطونها خارجًا على العلاقة بين اللغات، خاصةً بين لغة المستعمِر ولغة المستعمَر. وهكذا تُرَتَّب هذه اللغات في نوع من التراتب الهرميّ تكون فيه لغة المستعمِر متفوقة في جوهرها (أغنى، وأكثر تحضّرًا، إلخ) وتكون لغة المستعمَر أدنى في جوهرها. ويرى تشيفيتز أن هذا التمييز أعلى/أدنى يُبْنَى بمفاهيم مستمدّة من البلاغة أو "الفصاحة" التي يعتبرها "تكنولوجيا" حاسمة في السيطرة الكولونيالية على المجتمعات. والمفاهيم الأساسية هنا هي "الحرفيّ" literal أو"الصحيح" proper، و"الاستعاريّ" metaphorical أو"الترجميّ" translational (**والترجمة** translation **والاستعارة** metaphor مستمدّتان من اللاتينية أو اليونانية وكانتا تستخدمان كمترادفتين تقريبًا في التراث البلاغيّ الممتد من العصور القديمة وحتى النهضة). وما هو "حرفيّ" أو "صحيح" هو الثابت، والمألوف، والداجن؛ أما "الاستعارة" و"الترجمة" فتشتملان على تطواف أبعد من حدود الصحّة أو الملكية صوب ما هو أجنبيّ وناءٍ وغريب. وهنا تتعقّد القصّة كثيرًا؛ لأنّ العلاقة بين "الصحيح" و"الاستعاريّ" هي ذاتها علاقة قَلْب إلى أبعد الحدود، ولا تني تهزّ الأرض تحت كلٍّ من الضغوط اللغوية والاجتماعية السياسية: ففي بعض الأحيان يكون "الصحيح" مأوى الحضارة و"الاستعاريّ" أو "المجازيّ" مكان التوحش المخيف؛ وفي أحيان أخرى نجد أنّ الفصاحة، تلك التكنولوجيا الثقافية التي تمكّن من السيطرة على "الهمج" وتعليمهم، تعتمد على الاستعارة لكي تثب فوق عوائق الصِحّة السكونية.

وعند هذه النقطة من التعقيد المتكاثر يلبث تشيفيتز طويلاً - الأحرى أن هذا هو المكان الذى يعود إليه مرارًا وبصورة هوَسيّة - محاولاً استكشاف كلّ طيّـات وثنيات الصحيح والملكية، والتشكيل والمسخ، والاستعارة والترجمة.

بيد أنَّ المسألة مهما تعقّدت على الصعيد النظرىّ، فإنَّ الأشياء تظلّ واضحة نسبيًا على الصعيد السياسى، لأنّ التراتب أعلى/أدنى بين المستعمِر والمستعمَر ينبغى الحفاظ عليه مهما كان الثمن. فسواء نُظِرَ إلى الهنود على أنّهم ذوو عقـول حرفية، صامتون أم مهذارون لا يتوقفون عند حدٍّ، ضائعون فى ضَرْبٍ من العمـاء المجازىّ، وسواء نُظِرَ إلى الأرض التى يقطنونها ويحرثونها على أنها "ملكهـم" أو مجرد مكان صادف أنهم يقيمون فيه الآن، فإنهم أدنى مـن الأوروبيـين ورهـن مشيئتهم (ولابدّ من أن يكونوا كذلك). فبصرف النظر عن أىّ تبرير - وسواء نُظِرَ إلى الهنود على أنهم يملكون أرضهم أو يفتقرون إلى أىّ مفهوم عن الملكية - فـإنّ للأوروبيين الحقّ بأن يستولوا على ("يحوّلوا" أو "يترجموا") أرضهم.

وفى سلسلة المعانى الاشتقاقية التى تأخذها كلمة "الترجمة" ويتتبّعها تشيفيتز - الترجمة بوصفها استعارة، ونقلاً، وتحويلاً للملكية - فإن المعنى الأخيـر والأكبـر هو translatio studii et imperii، "ترجمة المعرفة والإمبراطورية" التى سـبق أن أشرنا إليها بإيجاز فى الفصل الثالث. فالـ translatio الإمبراطورية تغدو بالنسـبة لتشيفيتز مفهوم المستعمِر الأساسىّ، والفكرة أو المثال المتعـدّى للتـاريخ والـذى يضفى تماسكًا كونيًا هائلاً على جميع التفاصيل الثانوية فـى عمليـة الاسـتعمار الجارية. فال translatio الإمبراطورية تتيح للمستعمِر أن يصوغ فى قالبٍ ممتـعٍ من الناحية الجمالية تعقيدات الاختلاف اللغوى والثقافى، وضروب التـدنى والعلـوّ المُدْرَكة، والفصاحة ومشكلة "الهمجىّ العارى الأبكم"، وتلك الظاهرة الغريبة مـن وجود مركزٍ قوىّ وهوامش فاقدة للقوة، وذلك فى نقلة تاريخية لكنهـا مسـيانيةٍ أو خلاصيّةٍ أيضًا من البدائية إلى ذروة الحضارة.

### مشـهد الإرشـاد (الـكـولـونيـالـىّ) الأول

تبدأ قصة الكولونيالية بالنسبة لتشيفيتز بما يدعوه "مشـهد الإرشـاد الأول"، المستمدّ من عمل شيشرون **فى الابتكار**. ويشتمل هذا المشهد بصورة أساسية علـى وصول رجل قادر على تحضير البشر الآخرين:

كان الرجال مبعثرين فى الحقول ومختبئين فى مـآوى الغابات حين جمعهم ولمّهم فى مكانٍ واحد تبعًا لخطّة؛ حيث أدخلهم إلى مهنةٍ بالغة الإفادة والشرف، مع أنّهـم صرخوا ضدّها فى البداية بسبب جدّتها، ثم حين راحوا يصغون بالعقل والفصاحة وبانتباهٍ شديد، حـوّلهم مـن همجٍ بريّين إلى شعب لطيف ورقيق. (ترجمة هــ. م. هَبل، مع تعديل طفيف بحسـب نقـد تشـيفيتز؛ أورده تشيفيتز 1991:113)

وكما يلاحظ تشيفيتز، فإنّ شيشرون لا يناقش هنا مشكلة الترجمة. غيـر أنّ الترجمة موجودة ضمنًا فى تأملات شيشرون: فربما كان على الخطيب الأسطورىّ الذى يجلب الحضارة إلى عالم همجىّ أن يخاطب أجانب، أو أناسًا من قبائل مختلفة يتكلمون لغات مختلفة، مع أنّ الحاسم أكثر بالنسبة لشيشرون هو أنّ الكلام العـادىّ الذى يتكلّمه هؤلاء البشر يشكّل بالنسبة لفصاحة الخطيب ما تشكّله صرخات البهائم العييّة بالنسبة لكلام البشر العادىّ.

وفى الخيال البلاغى الأوروبى أنّ الخطيب أو الزعيم الفصيح هو **بالتعريف** من يتكلّم لغة مختلفة عن لغة الجماهير "العييّة" أو غير المتعلّمة. وحتى لو كان كلٌّ من الخطيب والهمج فى أسطورة شيشرون من القبيلة ذاتها وكانوا قد نشأوا علـى النطق باللغة ذاتها، فإنّ سيرورة تطور العقل والكلام الفصيح تكون قد غيّرت كلام الخطيب بصورة جذرية وجعلته لغةً مختلفة جوهريًا. وبذلك يكون على المتكلمـين الفصحاء حين يخاطبون أبناء جماعتهم اللغويـة الآخـرين (الأقـلّ فصـاحة)، أن يترجموا أفكارهم قبل أن يُفْهَموا، كما يكون عليهم بالمثل أن يقوموا بترجمة كـلام الآخرين إلى لغتهم.

وكما تخيّلها شيشرون، فإنّ الغاية من عملية الترجمة التى يقوم بها الخطيب فى مخاطبته "الهمج البريّين" الذين يعيش بين ظهرانيهم هى إحداث حالة عقلانيـة من المجتمع المدنىّ، الأمر الذى يحاول الخطيب فعله بتحضيرهم؛ أى بتعليمهم هـم أيضًا حالة الفصاحة التى لديه. وهذا يعنى أيضًا، كما أشار هِرْدِر فى المقطع الذى قرأناه فى الفصل الثالث، إلباسهم ملابس متحضّرة: "ينبغى إدخال هوميروس إلـى فرنسا أسيرًا، متّشحًا بزىّ فرنسىّ..."– وهذا ما يجد تشيفيتز مادةً مشابهةً لـه فـى

مقبوس طويل من ألكوين مستشار شارلمان، حيث "النقلة من البكم إلى الفصاحة تترجم كتقدم من العرى، عبر الضرورة الواضحة لارتداء اللباس بوصفه حماية ووقاء، إلى ذروة اللباس بوصفه علامةً فاخرة على المرتبة الاجتماعية". (120:1991).

**الكبت والتراتبية**

يشير تشيفيتز إلى أنَّ خطوات عدّة في سلسلة أفكار الخطيب أو المستعمر لا يتمّ التعبير عنها قطّ بل تكون مُفْتَرَضةً وحسب، وهذه الخطوات هي:

- أنّ الفروق الواضحة بين مواقف وسلوكات الخطيب/المستعمر من جهة أولى و"الهمج" من جهة ثانية تدلّ في الحقيقة على أنّ الخطيب/المستعمر عقلانيّ وفصيح وأنيق ومتحضّر، وأنّ "الهمج" انفعاليون، واجمون، عراة وبريّون. وهذه ليست مجرد طرائق **مختلفة** في فعل الأشياء؛ بل طرائق **متناقضة** في فعلها.

- أنّ الحالة المقرونة بالخطيب/المستعمر في هذه السلسلة من الثنائيات المتناقضة (عقلانيّ/انفعاليّ، فصيح/واجم، مُكْتَسٍ/عارٍ، متحضّر/ بريّ) هي حالة أفضل بالفعل، أفضل بالنسبة للجميع وفي كلّ الأوقات، وذلك بصورةٍ موضوعية، وليس بوصفها مسألة رأي شخصيّ ومحليّ، أو مسألة تحامل. فهي ليست مجرد طرائق **متناقضة** في فعل الأشياء؛ بل هي طرائق مختلفة **على نحوٍ تراتبيّ**. فأحدهما أعلى موضوعيًا وكونيًا، والآخر أدنى.

- أنّ الرجال والنساء الهمج والمتحضّرين يقفون في طرفين متقابلين من التاريخ التطوريّ، الأولون في مرحلة "مبكرة" تتوافق مع الطفولة، والآخرون في مرحلة "متأخّرة" تتوافق مع الرشد والبلوغ. وهذان النمطان من الكينونة ليسا أدنى وأعلى **على نحوٍ سكونيّ**؛ بل هما في حركةٍ تاريخيًا، ينتقلان **على نحوٍ ديناميكيّ** من التدنّي المبكر إلى العلوّ اللاحق أو المتأخر.

- أنّ ذلك يجعل من مصلحة الجميع تسريع تلك السيرورة التطورية، بأن يُعَلَّم "الهمج" أو يُحَضَّروا أو يُتَرْجَموا من حالة التوحش التي يعيشون فيها الآن إلى، أو أقرب ما يمكن من، حالة التحضّر التي يعيشها الخطيب/المستعمر. فلا يمكن

تركهم يذبلون فى حالتهم الراهنة، أو تركهم يسيرون بمثل هذا التباطؤ والتثاقل الحاليين باتجاه المثال؛ كما لا ينبغى قتلهم (بالضرورة) كما تُقتَل بهائم البرّية (مع أنّهم إذا ما قاوموا عملية التحضّر، وخاصة إذا ما قاوموها بقوة، فإنّ الإبادة قد تغدو مناسبة تمامًا، كما حصل لحوالى ١٠٠,٠٠٠٠٠٠ من سكان الأمريكتين الأصليين خلال ما ينوف على أربعة قرون).

فى النهاية، وكما يكتب تشيفيتز، "فإن الـ translatio، فى رؤيتها إلى إمبراطورية كونية ذات لغة كونية، إنّما تتطلّع إلى ترجمة كلّ اللغات إلى لغة واحدة؛ أى أنها تتطلّع إلى نهاية الترجمة فى محوها للاختلاف أو تهميشه التام" (122:1991). فما أنْ يُعاد تصوّر الناطقين بلغة "مختلفة" على أنهم نقيض تامّ "لنا" (لنوعنا، للناطقين بلغتنا، لأعضاء جماعتنا اللغوية)، وعلى أنّهم أدنى منّا، وبدائيون تاريخيًا (عند مرحلة تطورية أبكر من مرحلتنا)، حتى يمكن أن نتصوّر أنّ شفاء هذه الجروح– أو اجتثاث هذه الفروق– لا يمكن أن يتمّ إلاّ بتحويل الآخر تمامًا وجعله على صورة الذات: بجعلهم مثلنا على وجه الدقّة.

غير أنَّ هذه الأشياء لا تقتصر على كونها مُفتَرَضة؛ فبدائلها، والعمليات الإيديولوجية التى تُتَّخَذ بموجبها هذه الخيارات المحدّدة على المستوى الجمعىّ، تكون مكبوتة، "منسيّة" بالقوة؛ بحيث يغدو من الجوهرىّ لا أن يُفتَرَض وحسب أنَّ هذه الاختلافات بين الهنود، مثلاً، والمستعمرين الأوروبيين هى اختلافات متناقضة، وتراتبية، وتطورية (بدلاً من الاكتفاء بالقول إنهم **مختلفون** على نحو محايد وغامض) بل أيضًا **ألاّ يتمّ التوصّل إلى ذلك الافتراض بخيارٍ واعٍ**. ولهذا، فإنّ رغبةً ليبرالية ترى أنَّ من الممكن للثقافة الهندية أن تكون حسنة على الأقل مثل الثقافة الأوروبية– وهو الموقف الذى يمثّل له ميشيل دى مونتانى فى مقالته "عن أكلة لحوم البشر" التى تعود إلى العام 1584– هى رغبة يُنْظَر إليها على أنّها فكرة خطرة تجب مراقبتها والحذر منها. فمن الأساسىّ لكى تعمل هذه الإيديولوجيا الكولونيالية عملها أن يكون الافتراض الذى تقوم عليه "متعيّنًا" بعض الشىء، أى "طبيعيًا" بما يكفى، و"كونيًا" على نحوٍ يكاد يكون مؤكدًا، وليس مجرد نتيجة نهائية لعملية تفكير متوترة ودفاعية.

وكما يشير تشيفيتز، فإنّ واحدًا من الآثار التى تركها هذا الكبت على دراسات الترجمة طوال تاريخها البالغ ألفين من السنين هو تجاهل هذه التعقيدات

السياسية على نحوٍ منهجيّ، والتعامل معها على أنها بلا قيمة، في الوقت الذى قُدِّم فيه ليحلّ محلّها تصوّرٌ مثاليّ ومنزوع السياسة ينظر إلى الترجمة بوصفها عملية تُعْنى "بصورة محض" بالتكافؤ اللغوىّ الصرف. يقول تشيفيتز: "لطالما عملت إمبرياليتنا تاريخيًا (ولا تزال تعمل) من خلال إحلالها محلّ سياسات الترجمة الصعبة سياسات ترجمة أخرى تكبت هذه الصعوبات" (xvi:1991).

وعلى سبيل المثال، فإنّ الافتراضات الأربعة المذكورة أعلاه لم تكد تخضع لأىّ نقاش طوال تاريخ التفكير فى الترجمة. بل إنها لم تُعْتَبَر "قضايا تتعلّق بالترجمة". فهى من خارج هذا الميدان بكلّ بساطة. وقد رأينا فى الفصل الثالث أنّ نظرية الترجمة قد كان لها هامشها المكبوت الذى يُعْنى بهذه القضايا، بصورة عابرة أو تلميحًا على الأقلّ؛ أمّا نظرية الترجمة الرسمية أو السائدة فتفترض أنّ هذه الاعتبارات السياسية، مثل تباينات القوة بين الثقافات أو اللغات، أو علاقات السيطرة والخضوع المتنوعة بين الناطقين بلغاتٍ مختلفة، إمّا أنّها غير موجودة أو لا أثر لها على الترجمة. فالترجمة عملية تُعْنى بظلال المعنى بين الكلمات، والعبارات، والجُمَل فى لغتين، ليس غير. فإذا ما صدمت هذه الوقائع السياسية منظّرى الترجمة التقليديين بما يكفى من القوة راحوا يزعمون أنّ أمرهم مقتصر على افتراض حالةٍ مثالية من التكافؤ بين الجماعات اللغوية: يبدو أنّ هذا التقليد لا يهمّه حتى إنكار الوقائع السياسية القائمة فى هذا العالم الواقعى والمترتبة على المواقف المتناقضة، والتراتبية، والتطورية المتعلّقة باللغات. ولماذا يزعجون أنفسهم بذلك أصلاً؟

**الإسقاط**

يبيّن تشيفيتز أيضًا أنّ مشكلات الترجمة بين اللغات تكون حاضرةً دومًا **ضمن** كلّ لغة بمفردها، وأنّ التصور الكولونيالى الشائع الذى يرى أنّ مشكلات التواصل والترجمة هى مشكلات "خارجية" دومًا (وأنّها غلطة الآخر إلى حدّ بعيد) هو ضرب من الإسقاط الدفاعىّ لصراعات داخلية. ويعتمد هذا النقد على نظرية سيجموند فرويد فى الإسقاط، التى نقوم على أساسها بكبت ما نعافه فى أنفسنا ثمّ "نعيد اكتشافه" على نحوٍ سحرىّ عند أحدٍ ما آخر، كما فى حالة شخص نَزِقٍ يتخيّل نفسه متسامحًا ومتبسّطًا ويشعر بالغضب حيال نَزَقِ شخصٍ آخر.

ولعلّ أحد الأمثلة على هذا الإسقاط التواصليّ أن يكون المشكلة التي يواجهها جميع الناطقين في إيجاد الكلمات المناسبة تمامًا لنقل أفكارهم أو تجاربهم: فنحن جميعًا نبحث عن كلمات، ونجرّبُ كلمات لا تأتي ملائمة تمامًا، فنتعثّر ونتلعثم، وننسى ما كنا نحاول أن نقوله، وهلمجرًا. غير أنه إذا ما غدا أساسيًا عند ناطق ما (أو، بدقّة أكبر، عند جماعة ما) ألا يحدث ذلك لأنه يؤثّر على تقديره لذاته ويسيء إليه – ما يعني اقتناع هذا الناطق بضرورة أن يجد الكلمات المناسبة دومًا، واقتناعه بأنّ التعليم والثقافة يولّدان الفصاحة، وأنّ تلك الفصاحة تتدفّق بصورة طبيعية وممتعة– فإنه سيكون من المهمّ عندئذٍ أن يكبت إدراكه لمثل هذه الأمور حين لا تتدفّق تلك الفصاحة البتّة، وحين تعلقُ الكلمات وتتشابك. وعندها لا بدّ أن تغدو المصاعب التواصلية التي تُصادَف عند شعب آخر أمرًا مثيرًا للحنق، ذلك أنّها تذكّر الناطق الذي يزعم الفصاحة بمصاعبه المكبوتة، التي يمثّل نسيانها أمرًا بالغ الأهمية. ولكي يعزّز هؤلاء الناطقون دفاعاتهم ضدّ هذا الإدراك، ولكي يحموا صورتهم عن أنفسهم بوصفهم "فصحاء"، فإنّهم يحولون الحنق على ضعفهم الداخليّ إلى فلسفة كاملة من الاختلاف الخارجيّ: الآخرون هم الذين ينطقون بشكل رديء؛ أنا أنطق جيدًا. فليست المسألة أنني أنطق بشكل رديء في بعض الأحيان وأشمئزّ من نفسي لذلك، بل المسألة أن **بعض البشر** جاهلون أو غير متعلمين أو غير مثقفين، أو كسولون إلى حدّ أنّهم لا يزعجون أنفسهم بمراقبة كلامهم أو ضبطه. وهكذا يُمَثّل الصراع الداخليّ بين ذات "حسنة" وذات "رديئة"، ذلك الصراع الذي لا أستطيع أن أطيقه في داخلي، على أنّه صراع خارجيّ عمليًا بين "أولئك البشر" وبيني.

ويشير تشيفيتز إلى أنّ من الأمثلة البارزة على هذا الإسقاط الخارجيّ، فيما يتعلّق بالموقف الكولونيالي من اللغات "الهمجية"، إلحاح كولومبوس المتناقض على أنّه (أ) يفهم اللغات الأرواكية، و(ب) أنّ الأرواك ليست لديهم لغة على الإطلاق:

> ...بدلاً من أن يسائل مركزية ثقافته، تلك المساءلة التي تهدّد بإثارة قلق عميق جرّاء وضعها سيطرته على الوضع تحت الشكّ، فإنّه يكبت السؤال بإسقاطه على الهنود. والنتيجة هي محاولات كولومبوس الهلوسية أن يدجّن ما هو بعيد المنال في استيهامه المتكرر أنه يفهم

> لغة الهنود. وهذا الاستيهام التـدجينيّ، الـذى يكبـت الخوف من أن يكون كولومبوس نفسه لا يعرف كيـف يتكلّم (وهو خوف واقعيّ تمامًا فى السـياق الكـاريبى الذى غزاه)، هو استيهام ضروريّ، وذلك على وجـه الدقّة لأنّ كولومبوس قد صدمته إلى أبعد الحدود واقعة الأجنبيّ. (110:1991)

وبعبارة أخرى، فإنّ هنالك مشكلة داخلية- مشكلة قلق كولومبوس المكبـوت حيال قدرته على الكلام، وعلى إيجاد الكلمات المناسبة، وعلى ترك التواصل يجرى بحرية من رأسه إلى الآخرين وبالعكس، وعلى أن يكون شخصًا "متحضرًا" ولـيس "همجيًا"- وهى مشكلة لا يستطيع كولومبوس أن يعالجها دون أن يقـوّض كامـل تصوره عن نفسه؛ والسبيل الوحيد الذى يمكن من خلاله تغطية هـذا القلـق هـو الإسقاطات الخارجية المتناقضة على الهنود، بحيث يغـدون هـؤلاء هـم الهمـج المفككون والعييّون الذين يشعر كولومبوس فى بعض الأحيان أنّه علـى شـاكلتهم، وبحيث يبدو التواصل بين الهنود والأوروبيين كما لو أنّه يتدفّق بحرية كحاله بـين الأوروبيين أنفسهم.

أما التناقضات التى يولّدها هذا العجز عن تحديد هذه الصراعات وحلّهـا، أو الاسترخاء وتعلّم التعايش معها، فهى تناقضات تظلّ تتكثّر وتتضاعف. فالترجمـة صعبة بما يكفى من دون العبء الإيديولوجىّ الثقيل التى قُدِّرَ لها أن تحمله؛ وهـى تغدو مشحونة على نحوٍ يفوق حدّ التصديق حين يُنْتَظَر منها أن تجسّر الفجوات بين لغات يُعْتَقَد أنها تقع على طرفى نقيض من الطيف التطـورىّ. ذلـك أنّ "الحـلّ" الأوروبىّ لمشكلة وجود "الهمج" فى **العالم الجديد** - حيث يُنْظَر إليهم علـى أنّهـم أدنى، وبدائيون، ولا يكادون أن يكونوا بشرًا- يجعل الترجمة ضـرورةً محتومـةً وأمرًا لا يمكن التفكير فيه فى آنٍ معًا. فإذا ما كانت القدرة علـى الإفصـاح عـن الأفكار العقلانية بصورة واضحةً ومقنعة، فى أسطورة الهمج الذين حضّرهم زعيم فصيح والتى رسم شيشرون خطوطها العامة، قد جعلت الخطيب كائنًا مـن نـوعٍ مختلف جذريًا عن أولئك الهمج. فإنّ الترجمة لا بدّ أن تكون أساسيةً فـى جميـع العمليات المهمّة التى تجرى لتحضيرهم، غير أنّها لا بدّ أن تكون أيضًا صعبةً على نحوٍ مستعصٍ لا يكاد يمكن التغلّب عليه، مثل ترجمةٍ بين جنسين. فالنواقص ذاتهـا

التى يُفتَرَض أنّها تجعل "الهمج" بحاجة ماسّة إلى الحضارة وتاليًا إلــى الترجمــة- كلماتهم القليلة، مفاهيمهم القليلة، أفكارهم القليلة، تفكيرهم القليل- تحدّ أيضًا بصورة جذريةٍ من الفرص أمام أن تكون الترجمة - وتاليًا المهمّة الحضــارية - ممكنــةً أصلاً. فهم أدنى، وبحاجةٍ إلى الترقّى إذن؛ وهم أدنى، وعاجزون إذن عن الترقّى. والترجمة، كما يرى تشيفيتز، هى القناة التى يُفتَرَض أن تُنجَز مــن خلالهــا هــذه المهمة التى تجمع المتناقضات.

وبمعنىً ما، فإنّ الإحباط إزاء استحالة إنجــاز تلــك المهمــة الكولونياليــة وضرورتها المتزامنتين هو المحــرّك النفســىّ الاجتمــاعىّ الــذى يــدفع عنــف الإمبراطورية. ويجد تشيفيتز هذه النقلة من التشكّك الذاتىّ إلى القوة العنيفــة فــى شخصية بروسبيرو لدى شكسبير، حيث يكافح لكى لا يعتــرف بكاليبــان، عبــده "الهمجىّ"، وكذلك فى صفحات طرزان القرود لبوروز:

> لا يستطيع طرزان أن يكلّم القــرود بــالمعنى الفعلــى للكلمة لأنّ الإنجليزية المكتوبة لا يمكن ترجمتها إلــى لسانهم الفقير، ذلك اللسان الذى يمثّله بوروز فى تلــك اللغة الاستعارية المقصودة التى ينطق بها "الهمج" على نحوٍ نمطى فى الخطاب الأوروبى. ولأنّ طرزان غير قادرٍ على أن يكلّم القرود بالمعنى الفعلى للكلمة، فــإنّ بمقدوره أن يسيطر عليهم وحسب. وإخفــاق الحــوار، الذى يُصَوَّر كعجزٍ وراثى لــدى الآخــر، لا كمشــكلة اختلاف ثقافى، هو الذريعة التى تتخذها الإمبراطوريــة لكى تبرّر سيطرتها. (16:1991)

#### الفصاحة والحوار

يكاد كتاب تشيفيتز أن يكون مقتصرًا على النقد السلبى للعنف الإمبراطورى، غير أنّه يشتمل أيضًا على لحظةٍ طوباوية بالغة القصر، على أملٍ واهٍ بالمستقبل، لا يظهر على نحوٍ مقتضبٍ جدًا إلاّ لكى يُنقَض. وهذا الأمل بالحوار، وبمحادثةٍ حــرّةٍ وصريحة بين أنداد، هو على وجه الدقّة لباب الديمقراطية. ويصوّر تشــيفيتز هــذه

الإمكانية بلغةِ لعبٍ حرّ بين المعانى الحرفية والمجازية، بلغةِ انفتاحٍ لعوب ليس فيه علاقة ثابتة، ولا تراتبية ثابتة بين الحرفـيّ والمجـازىّ. وحريـة هـذا الحـوار الديمقراطىّ اللعوب الإنسانيةُ لا تختنق وتُطمَس تحت ثقل الإمبراطورية القمعىّ إلاّ حين يشعر مجتمعٌ ما، أو ثقافةٌ ما، بأنّه مضطر لأن يفرض بنية صارمة على تلك العلاقة، وأن يسمّرها إلى خطوط إيديولوجية، الأمر الذى يكاد أن يكون دائمًا كمـا يستنتج القارئ لكتاب تشيفيتز.

ولعلّ من المناسب أن نعرض لمثالٍ على هذا التعارض. فلـو نظرنـا فـى معجمٍ، أى فى مستودع ذلك النوع من نظام المفردات "الإمبراطورى" الذى يعتبـره تشيفيتز معاكسًا لما هو حوارىّ وديمقراطىّ، فسـوف يخبرنـا أنّ الكلمتـين wild (برّى) وtame (داجن) تشيران حرفيًا إلى البهائم فى حين تشـيران مجازيًـا إلـى البشر، والمناظر، والأساليب الفنية، والحفلات وما شابه. فلا يمكن التفكير بشخص أو حفلة على أنهما "بريّان" أو "داجنان" إلا مع إشارة ثانوية إلى ذئبٍ أو كلب مثلاً، أى إلى حيوان "برىّ" أو "داجن". فبريّة الحيوان أو تدجينه هى الأساسية أو الأوليّة، ولطالما كانت أولية وسوف تبقى أولية. أما بريّة شخصٍ أو حفلة أو تدجينها فتـأتى ثانيةً على الدوام. وهذه التراتبية لا تتغيّر قطّ. غير أنّ الأمور لا تكون بهذا القـدر من الوضوح فى الكلام الفعلى، خاصةً حين يكون متحررًا نسبيًا من بنى القوة التى تتواجد فى محادثة بين الرئيس والمُستَخدَم، أو الأهل والولد، أو المعلم والطالب، أو المبشر و"المحلىّ".

ومعظم البشر الذين يوصفون بأنّهم "متحضّرون" ليست لديهم سوى تجربـة بسيطة مع الحيوانات "البريّة"، إنْ كانت لديهم أية تجربة معها، خاصةً "فى البريّة"، كما نقول. فمعظمنا تعلّم ما تعنيه wild (برىّ) من سماعنا كيف يوصف السـلوك الإنسانى بهذه الطريقة، ولا نستطيع أن نتخيّل سلوك الحيوانات "البريّة" إلا بإشـارة ثانوية إلى ما تعلّمناه عن بريّتنا الخاصة. أما كلمة tame (داجن) فهى أكثر تعقيـداً بقليل، لكننا عادةً ما نعزو التدجين إلى السلوك الإنسانى أولاً، ثمّ إلـى الحيوانـات "البريّة" ثانيًا، فنحن نسأل عن سنجاب أو طائر، مثلاً، ما إذا كان "داجنًا"، ونقصـد ما إذا كان سيعضنا، أو يمكن أن نتوقّع منه تصرفًا بطريقة تسرّ البشـر. ويُحَـذَّر الأطفال من الحيوانات "البريّة" مثل السناجب لأنهم ينزعون إلى إسقاط تجاربهم مع البشر والحشرات عليها.

فما مدى استقرار المعانى "الحرفية" و"الاستعارية" لهاتين الكلمتين فى كلّ هذا؟ فكما يلاحظ تشيفيتز، لم تكن كلمة **الحرفىّ** (literal) هى الكلمة الضدّ لكلمة **استعارىّ** (metaphorial) بل كلمة **الصحيح** (proper)، والأهمّ من ذلك أن نسأل: ما المعنى الصحيح لـ برىّ أو داجن؟ وكلمة "الصحيح" لها معانٍ ضمنية مثل الصواب، والأعراف الاجتماعية والسلطة الاجتماعية التى تفرضها، والسلوك "الصحيح" فضلاً عن المعانى "الصحيحة". أمّا "الاستعارىّ" أو "المجازىّ" كما يلاحظ تشيفيتز، فلطالما كان سيئ الصيت قليلاً، "غير صحيح"، ابتعادًا عمّا هو مألوف صوب ما هو ناء وغريب: "فمنذ بداياتها النظرية، إذن، والاستعارة واقعة تحت طائلة الشكّ شأن الأجنبى، الذى هو معاكس لـ"الصحيح"، الذى يُحَدَّد على نحوٍ لا مفرّ منه، كما لاحظنا، على أنّه **الوطنى، والمألوف، والموثوق، والمشروع**" (90:1991). لكن ما الذى يجرى حين يتشوّش الخطّ الفاصل بين "الصحيح" و"الاستعارى"؟ أىٌّ ممّا يلى هو الاستخدام الأصحّ لكلمة wild (برّى)، وما تشكيلة العلاقات الاستعارية التى تربط بقية الاستخدامات بهذا الاستخدام الأصحّ وتضعها قبالته؟

Wild horse (حصان برّى)
Wild man (رجل برّى)
Wild woman (امرأة برية)
Wild squirrel (سنجاب برّى)
Wild dog (كلب برّى)
Wild cat (قط برّى)
Wild party (حفلة برّية)
Wild cry (صرخة برّية)
Wild howling (عواء برّى)
Rapids wild(شلالات برّية)
Wild tangle of clothes (كومة برّية من الملابس)
Wild tangle of Vines (عرائش برّية متشابكة من الكرمة)
Wild night (ليلة برّية: على الطريق، إطارات مفخوتة، غرباء يطلبون مساعدة، صفارات إنذار، اصطدامات)
Wild night (ليلة برّية: فى الغابة)
Wild night (ليلة برّية: فى السرير مع الحبيب)

هل يمكن تصنيف هذه الأشياء؟ أجل، حيث يمكن أن يُفرَض عليها ضَربٌ من النظام؟ لكن هذا النظام ليس طبيعيًا؛ ليس متأصّلاً فى الكلمات، أو فى الأشياء أو التجارب التى تشير إليها. فلا يمكن أن يكون إلاّ إذا ابتُدِع بعملية مُجْهِدَة من فَصلِ الأكثر ألفة عن الأقلّ ألفة، فصل الأشياء التى نريد أن نقرنها بنا عن الأشياء

التى نريد أن نبقيها بعيدة عنا؛ فهذه عملية نقرّر فيها ما الذى هــو، أو ينبغــى أن يكون، "لى" أو "يشبهنى" أو "معى" أو "متاحًا بسهولة لى" (وللبشر من أمثالى) وما هو، أو ينبغى أن يكون، "آخر"، ثمّ نصنف الكلمات والبشر والأشــياء والأفكــار تبعًــا للقاعدة المُبْتَدَعَة على هذا النحو. لكن ذلك لا يؤدّى وظيفته على النحو الأمثل، بــل يؤدّيها بصورة حسنة بما يكفى لإضفاء بنيةٍ على الفوضى التى تخــيّم علــى هــذا الوضع المضطرب.

فى **العالم الجديد**، نزل الأوروبيون على الشاطئ وحيّاهم السكّان الأصــليون الذين كانوا يعيشون هناك. فهل هؤلاء السكّان الأصليون "بريّــون"؟ أم "داجنــون"؟ لنتّخذ للحظة موقف الأوروبيين ونتساءل: كيف يمكن لنا أن نعلم؟ كيف يمكن لنا ألا نكتفى بتوقّع سلوك "المحليين" بل نصنّف المعانى "الصحيحة" و"الاستعارية" لكلمتى "برىّ" و"داجن" بالعلاقة مع هذه الكائنات غير المألوفة؟ ليس بمقدورنا أن نقوم بأىّ من هذين الأمرين، غير أنّه بمقدورنا، تبعًا لدرجة ارتياحنا مــع الأوضــاع غيــر المألوفة وغير المتوقّعة، أن نترك تلك المعانى فى حالة حوارية مفتوحة، خاضــعةً لعلاقات جارية؛ أو أن نحبس أنفسنا فى معجم تراتبىّ صارم ونتركه يقودنا. إنّهــم "بريّون" كما يكون الدبّ بريًّا: أطلقوا النار عليهم فى الحال، قبل أن يفتكوا بنا. إنّهم "بريّون" كما يكون فنّان سكّير بريًا: انظروا الوميض فى أعينهم واستعدوا لقضــاء وقت ملىء بالمتعة والتسلية. إنّهم "داجنون" كما يكون كلبٌ داجنًا: استعبدوهم (ولكن دون أن تسمّوا ذلك استعبادًا)، علموهم أن يخدموكم بإخلاص ذليــل وأن يرفّهــوا عنكم بألاعيبهم. إنّهم "داجنون" كما يكون أمين مكتبة داجنًا: هزّوا رءوسكم خيبــةً لما تتسم به "مغامراتكم" من العادية.

**المِلكية**

يتحرّك تشيفيتز فى كتابه على المستوى الصرفىّ أيضًا، من النّعــت proper (صحيح) إلى الاسم property (ملكية)، مــع أنَّ property لــيس الاســم الــذى نستخدمه فى الإنجليزية للإشارة إلى حالة كون الشىء صحيحًا (بــل propriety). والجذر الاشتقاقى للكلمات الثلاث فى اللاتينية، propria، يعنى "ما يملكه المــرء". وهكذا، فإنَّ property هى أرض المرء (التى يملكها)، و proprietor تعنى "مالك".

ولقد تغيّر معنى proper وpropriety فى الإنجليزية بعض الشىء، بحيث باتت للكلمتين صلة ضئيلة بـ"ما يملكه المرء"، لكن تشيفيتز، وكما رأينا، يستكشف ألفة الـ"proper"، والطرائق التىَ لا تقتصر فيها على ما هو مستقرّ وآمن بل تتعدّاه إلى ما هو فى المتناول، وداجن، وبذلك تتعدّاه، إلى المعنى الأقرب إلى كون الشىء ملك المرء.

وعلى أىّ حال، إذا ما كان التوتر بين المعانى "الصحيحة" و"الاستعارية" أو "الترجمية" يكمن فى مكانٍ ما من لباب مشكلة الترجمة، فإنَّ معنى property عند تشيفيتز يشكّل هو ذاته مشكلة ترجمةٍ معقّدة ومتشابكة بالنسبة للخيال الكولونيالى. فتشيفيتز يكتب عن "استحالة ترجمة التصوّر الإنجليزى عن "بيع الأرض" إلى تلك اللغات، التى لا تحتوى مفهوم الأرض بوصفها property (ملكيــة)، أى بوصفها سلعة قابلة لتحويل ملكيتها أو نقلها" (8:1991). ومن هنا، مثلاً، تلك الحكايات عن بيع الهنود قطعة الأرض الواحدة مرات عديدة لأشخاص مختلفين، لأن "الامتلاك" و"البيع" حين يتعلّقان بالأرض يعنيان لهم أشياء مختلفة عمّا يعنياهما للأوربيين.

ويمكن وصف مشكلة "الترجمة" الكولونيالية المتعلقة بالملكية، وبشىء من التبسيط، بأنّها متّصلة بمعضلة أخلاقية، بصدام بين الجشع والشرعية. فالمستعمرون الأوربيون أرادوا الأرض التى كان الهنود يعيشون عليها؛ فمن وجهة نظرهم أنهم **يحتاجون** الأرض التى يعيش عليها الهنود إذا ما كانوا يريدون العيش على تلك القارّة. وبوصفهم أوروبيين غارقين فى تقاليدهم القانونية والفلسفية الخاصة والمحدّدة، فإنّه ليس بمقدورهم أن يكتفوا بـ **العيش** على الأرض؛ إنهم بحاجةٍ لأن **يمتلكوها**. فلا يمكن لهذه الأرض إذن أن تكون مجرد أرض، أو مكاناً للعيشِ عليه؛ بل عليها أن تكون **ملكية**. لكن الهنود موجودون هناك من قبل. فما العمل؟ البشر المتحضّرون لا يسرقون أرض الآخرين؛ والمشروع الكولونيالى يستند بقوة على افتراض أنَّ الأوروبيين هم "المتحضّرون"، وليس الهمج الذين يطوفون على غير هدى لا تحدوهم سوى الأهواء العمياء، شأنهم شأن قبيلة شيشرون الأسطورية.

ولقد تمثّل أحد الحلول بالإلحاح على أنّ الأرض ليست للهنود، لأنهم يفتقرون إلى أىّ إحساس بالملكية: "ليس للهمج أىّ ملك فى أىّ قطعة أرض من تلك البلاد"، هذا ما نقرؤه فى **بارك الله فيرجينيا** (1609)، "بل يكتفون بالإقامة هناك

بصورة عامة، شأن بهائم البرّية التى تقيم فى الغابات" (أورده تشيفيتز 59:1991).
وبمعنى ما، فإنّ هذا هو الحلّ السريع لمشكلة الاستيلاء على الأرض وتسخيرها للأوربيين؛ لأنّه إن لم تكن الأرض عائدةً إلى الهنود، فلا يمكن أن يهتمّوا إذا ما أخذناها واعتبرنا أنّها لنا.

غير أنّ هذا الحلّ يظلّ قاصرًا، بمعنى آخر، لأنه يُظهر الانتقال من "الهمجية" (حيث لا ملكية للأرض) إلى "الحضارة" (التى تقوم جزئيًا على مفهوم الملكية) أكثر استقامةً ومباشرةً مما هو عليه أو مما كان عليه. كيف تحولت الأرض "البرية" المشاع إلى "ملكية"؟ ما العملية التى تحوّل بها "الهمج الذين يطوفون فى الأرض على غير هدى" إلى "رجال ونساء متحضّرين يعيشون على أملاكهم الخاصة"؟ كيف يمكن لى أن "أمتلك" أرضًا لم "يمتلكها" أحدٌ قطّ قبلى؟ ممّن سأشتريها؟ من الذى سيمنحنى حقّ ملكيتها الشرعى؟ من الذى سيرسم حدودها القانونية؟ من الذى سيفصل فى حقّ ملكيتى لها ويعاقب المسيئين إذا ما ادّعيت أن الآخرين- كالهنود، مثلاً، بل ربما الهنود الذين كانوا يعيشون عليها قبل أن تصبح ملكًا لى- "يتعدّون" عليها؟

يشير تشيفيتز إلى أنّ تحوّل الأرض المشاع إلى ملكية كان عبر عملية ترجمة، تمّت فيها "ترجمة" الأرض المشاع على أنها ملكية الهنود بحيث أمكنت "ترجمة" هذه الأرض أو "نقل ملكيتها" منهم. (ويشير تشيفيتز إلى أنّ القانون العام الإنجليزى يستخدم مصطلح translat فى الإشارة إلى نقل الملكية الفعلىّ، أى بالمعنى ذاته الذى تُستَخْدَم فيه كلمة alienation). فالأرض ينبغى أن تكون ملكًا للهنود؛ كيما يمكن أن تغدو تاليًا ملكًا للأوروبيين؛ وإذا لم يكن لديهم مفهوم الملكية، وإذا كانوا لا يفهمون ما يعنيه الأوروبيون بهذه الكلمة، فإنّ أى مفهوم يستخدمونه ينبغى أن يُتَرْجَم **بمعنى** الملكية.

عملية "الترجمة" المزدوجة هذه، أى ترجمة الأرض المشاع إلى ملكية أولاً، ثم ترجمة ملكية "هم" إلى ملكية "نا"، هى عملية محدّدة بأشدّ ما يكون الوضوح فى قضية نوقشت فى **المحكمة العليا** عام ١٨٢٣ حيث تمّ الإقرار للهنود بأنّهم "الشاغلون الشرعيون للأرض، ولهم الحقّ المشروع والعادل بالحفاظ على ملكيّتهم لها"، إلا أنّ "قدرتهم على بيع الأرض بإرادتهم، ولمن يشاءون، ينكرها المبدأ الأساسى الذى يقول إنّ الاكتشاف يعطى لمن يقوم به حقًا حصريًّا بامتلاكه" (دعوى

الإيجار المقامة من قبل جونسون وغراهام على ملينتوش، أوردهـا تشـيفيتز، ص 10). ويلاحظ تشيفيتز هنا أنّ "حرفيّة القانون تشوّش الحدود بين السياسة الأجنبيـة والمحلية، حيث تُفصِح عن **التمييز** الغربيّ الحاسم بين الحيازة **وحقّ الملكية**"، ذلك أنّ "الحيازة" هى ما يمكن للهنود أن يتمتّعوا به بوصفهم "أمّة محليـة"، أمّـا "حـقّ الملكية" فهو ما يفقدونه بوصفهم "أمّة أجنبية". ويسـتنتج تشـيفيتز: "فـى الوثـائق القانونية التى تَرْجَمَتْهُم إلى الإنجليزية بصورة لا مفرّ منها، أُجْبِرَ الهنود علـى أن ينطقوا بهذه الإنجليزية، إنّما من دون أن تكون لهم حقوق الملكية القانونية الحاسمة التى تمنحها هذه الإنجليزية إلى الناطقين بها من الأوربيين". (11:1991).

من الواضح أنّ مشكلة "الترجمة" هذه هى مشكلة قانونية وفلسفية أيضًا: مـا هى الملكية، من لديه سلطة تعريفها (**المحكمة العليا**؟ هل هى المرجع الأخير فـى هذا الأمر؟)، ومن هو القادر على إنفاذ سلطتها فى تحديد الهويّة؟ فالملكية الخاصة فى المجتمع الغربىّ الحديث ليست مؤشّرًا طبقيًا وحسب، تجعل الشخص عضوًا فى "الطبقات المالكة"، إنها مؤشر أخلاقىّ وكيانىّ أيضًا، ضمانة لـ"الجوهر" الشخصىّ.

وفيلسوف الملكية الإنجليزى العظيم هو جون لوك الذى رأى فى **مقالة ثانية فى الحكم** (1690)، وبكلمات تشيفيتز، أنّ "العلامة الحقيقـة علـى الملكيـة هـى التسييج: التحديد، أو وضع التخوم لمكانٍ ما، بما يشير إلى الاستقرار **الواضح** فيـه أو زراعته" (55:1991). ويقول لوك نفسه عن قاطنى **العالم الجديد**: إنّ "الهنـدىّ البرىّ... لا يعرف أىّ تسييج ولا يزال مقيمًـا فـى مشـاعة."، (أورده تشـيفيتز 55:1991)، كما يرى جون وينثروب حاكم مسـتعمرة خلـيج ماساشوسـتس، أنّ "السكان المحليين فى نيوإنجلاند لا يسيّجون أىّ أرض، ولا يقيمون فيها أىّ مسـكن دائم، أو أىّ قطيع داجن يحسّنون به الأرض، ولذلك فليس لهم فى تلك الـبلاد مـا يتعدّى الحقّ الطبيعىّ" (أورده تشيفيتز 55:1991).

وتتّضح هذه التعقيدات المفاهيمية المتولّدة عن محاولة "ترجمة" الهنود إلـى "الملكية" ومنها أشدّ الوضوح فى توصيف للهنود قرب فورت جيمس يعـود إلـى أوائل القرن السابع عشر؛ يقول تشيفيتز (1991:55-56):

> كما نعلم؛ فإنّ هنود جنوب نيوإنجلاند كانوا مزارعين.
> وكما يثبت كرونون، فإنّ المستعمِرين كـانوا يعلمـون

ذلك. غير أنّهم وهم ينظرون إلى هذه الزراعة "الهمجية"، وإزاء ما وجدوا فيه تناقضًا في الحدود، أمكنهم أن يواصلوا إنكار ما تأكّد لهم. ففي أيار ١٦٠٧، مثلاً، وأثناء رحلتهم الأولى إلى نهر جيمس انطلاقًا من فورت جيمس المأهولة حديثًا، وصلت جماعة من المستعمِرين إلى قرية بوهاتان. وفي وصف هذه الرحلة المنسوب إلى جابرييل آرشر، يعلّق السارد على القرية قائلاً: "إنها تقع على تلّ مرتفع يطلّ على الماء، ويفصله عن هذا النهر سهل... ولذلك فهم يزرعون القمح، والفول، والبازلاء، والتبغ، واليقطين، والقنّب، والكتّان، ولا يُعْملون أيَّ فَنٍّ في الحالة الطبيعية لهذا المكان الذي يمكن أن يكون أفضل..." (باربور،1، 85). وهكذا، فإنَّ الزراعة التي هي علامة المدنيّ بوصفه معاكسًا للطبيعيّ، تُدْرَكُ وتُنْكَر في آنٍ معًا؛ فالبوهاتان "يزرع" لكنّ "المكان" لا يُعْمَل فيه "أيّ فنّ" يفضي إلى تحسينه.

و"التحسين" الذي تطلّع إليه المستعمرون ولم يجدوه هو التسييج، خاصةً ذلك السياج الذي يفصل ملكية الشخص عن سواه. وحين تولّى الأوروبيون ملكية الهنود أو "ترجموها"، كانت الأسيجة أول الأشياء التي أقاموها: علامات لا على الملكية وحسب بل أيضًا على الهويّة المحدّدة أو المسيّجة والمستقرّة إذن.

وكما يلحّ تشيفيتز، فإنّ عملية "ترجمة" الملكية هذه ليست مجرد إيديولوجية للفتح أو الغزو. فهي كذلك وأكثر. إنها أيضًا صدام ثقافات، صدام إيديولوجيات، ينمّ على الصعوبة الرهيبة التي تتّسم بها الترجمة حتى بالنسبة للمنتصرين، أولئك الفاتحين الذين لا يريدون احتلال أراضي الآخرين وحسب بل أيضًا تبرير ذلك الاحتلال لإرضاء أنفسهم. فالمستعمِرون ليسوا هنا مجرّد انتهازيين على الرغم من أنّهم ينتفعون انتفاعًا هائلاً من المواجهة مع الهنود، ذلك أنَّ هذه المواجهة تبذر فيهم الاضطراب وترعبهم كما تفعل بالهنود.

الترجمة بوصفها نقلاً أو ترحيلاً للمعنى الصحيح إلى مناطق أجنبية أو منزاحة بالأحرى (تدعى: الهوامش)، الترجمة بوصفها نقلاً للملكية والترجمة بوصفها حركة تاريخية من المعرفة والإمبراطورية من الشرق إلى الغرب، مع الشمس. وفى حلَحَلَة شبكة المفردات المعقدة هذه، فإنّ تشيفيتز يصرف جُل وقته وطاقته على ترجمة الـ proper والـ property، غير أنَّ الـ translatio studii et impirii أكثر أهمية بكثير ومن نواحٍ عديدة قياسًا بمشكلتيّ الترجمة "البسيطتين" هاتين، ذلك أنّها توفّر للإمبراطورية التبرير أو التسويغ الرئيس. فعلى الرغم من أنّ ترجمة الـ properوالـ property تفسّر كثيرًا من المناوشات على الخطوط الأمامية للمواجهة الإمبراطورية؛ إلا أنّ translatio studii et impirii هي المعركة ذاتها، أو الساحة التى تُخاض عليها هذه المعركة. وهى تعمل، كما يشير تشيفيتز عبر حركة مزدوجة من الإدماج والنبذ: كلّ امرئٍ ينبغى أن يغدو مثلنا على وجه الدقّة؛ ولأنكم لستم فى الأصل مثلنا على وجه الدقّة، فإنّ عليكم أن تتحولوا أو "تُتَرْجَموا" على صورتنا. ونظرًا لضرورة هذه الترجمة، واحتمال إخفاقها، فسوف تبقون إلى الأبد مواطنين من الدرجة الثانية فى الإمبراطورية.

وكما بيّن عدد كبير من الباحثين مابعد الكولونياليين، فإنَّ هذه العملية الإمبراطورية من الإدماج والنبذ عادةً ما تكون مبنيّةً على غرار المركز والهامش: فالمركز هو موقع القوة، المدينة العاصمة للقوة المستعمرة (لندن، باريس، مدريد)؛ والهامش كلّ ما هو خارج ذلك المركز. وفى الواقع التاريخيّ الفعليّ لم يكن هنالك مركز واحد– وبهذا المعنى، فإنّ من المضلّل أن نتكلّم على "الـ مركـز"– ولذلك فإنّ الموقع الجغرافى الفعليّ لـ "المحيط" لا ينى ينـزاح ويتبدّل أيضًا. بل إنّ مصطلح "ترجمة الإمبراطورية" ذاته يعنى، فى واقع الأمر، أنّ المركز ينتقل عبر القرون من أثينا إلى روما إلى باريس إلى لندن إلى نيويورك، وأنّ المحيط فى أية لحظة تاريخية هو أيّ مناطق قَصِيَّة تتشعّب من هذا المركز. غير أنّ الـ translatio imperii هى قبل كلّ شيء محاولة للتعالى بهذه الحركة التاريخية عن طريق النظر إلى كلّ المراكز الناجحة بوصفها "المركز"؛ أى عن طريق التعامل مع الإمبراطورية على أنّها ظاهرة مستقرة وكونية على الرغم من كل تغيّرها التاريخيّ.

و"الترجمة" بهذا المعنى الجيوبوليتيكى الواسع لا تختلف فى الواقع ذلك الاختلاف الشاسع عن "الترجمة" التى نظّر لها التقليد السائد. فمثل التقليد المسيطر فى دراسات الترجمة والذى لا يرى سوى السعى خلف التكافؤ اللغوى (لا السياسى)، يفهم متعهّدو translatio studii et imperii الترجمةَ على أنّها نقلٌ للمعنى من لغة إلى أخرى دون تغيير جوهرىّ. والفارق هو أنّهم يفهمون اللغة بطريقة أوسع بكثير من أولئك اللغويين الذين تقتصر بالنسبة لهم على كونها نظام دواليل مجرّد، أو جمعًا من البنى المترابطة فيما بينها. وكما يرى تشيفيتز، فإنّ الـ translatio ترى اللغة على أنّها فصاحة، تكنولوجيا رئيسة للسيطرة والتحكّم، وقناة فعّالة لتشكيل المجتمعات وتعليمها؛ فهى ثقافة وإيديولوجيا، والنظام المفاهيمى الحاكم الذى يمكّن من رؤية أشياء معينة ويجعل من المستحيل رؤية أشياء أخرى (بل يرى بعض الأشياء ولا يراها فى الوقت ذاته، كزراعة الهنود للأرض). وفى تراث الـ translatio studii et imperii تكون ضرورة "ترجمة" المعرفة والإمبراطورية عبر القرون والقارات دون تغيير جوهرىّ ضرورةً ملحّة، عمليًا (سياسيًا) ونظريًا (فلسفيًا) على حدٍّ سواء، لأنَّ حجم التفاصيل التى ينبغى تدبّرها هو من الضخامة بمكان.

ويمكن القول، فى واقع الأمر، إنَّ التقليد الألسنى السائد فى دراسات الترجمة ليس تقليدًا قمعيًا بقدر ما هو براغماتى: فعلى مستوى ال translatio studii et imperii تغدو "الترجمةُ" عمليةً هائلةً، شديدة الضخامة والتعقيد وشديدة الانغماس فى التواريخ الاجتماعية والاقتصادية للثقافات والحضارات التى تستغرق بقاعًا شاسعة فى الزمان والمكان، بحيث يصعب على المرء ألا يرى أنّه إزاء عملية تعميمٍ هائلة. ودراسة الترجمة من حيث التكافؤ الألسنى قد لا تتّسم بالطابع السياسى الذى تتّسم به المقاربات مابعد الكولونيالية، لكنها تتسم بكونها طيّعة سهلة القياد على الأقلّ.

غير أنّ نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية ترى أنّ سهولة القياد هذه لا تكون إلا مقابل ثمنٍ باهظٍ لا يُطاق: فهى لا تغدو ممكنةً إلا حين نتّفق على تجاهل سياقات الكلام الفعليةِ التى تُمارس فيها الترجمة، بما فى ذلك ليس المواجهات الكولونيالية التى يركّز عليها المنظّرون مابعد الكولونياليين وحسب، بل أيضًا

سياقات الترجمة الاجتماعية والمؤسساتية فى العالم مابعد الصناعى الحديث: الوكالات والمترجمون المستقلون، العمولات والتعليمات، البحث والتحرير؛ أى جميع أوجه الترجمة التى استكشفها باحثو مدرسة Handlung ومدرسة Skopos، مثل جوستا هولزمانتارى وهانز فيرمير. فالترجمة فى سياقاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية المتعددة هى حقلُ دراسةٍ أعقد بما لا يُقاس من التكافؤ اللغوى المجرد (الذى هو أصلاً من التعقيد بمكانٍ)؛ إلا أنَّ الفرصة التى قد تتاح لنا لفهم كيفية عمل الترجمة فى تلك السياقات، والكيفية التى تشكّل بها الترجمةُ الثقافات عند حدودها وضمنها، قد توفّر لنا دافعًا قويًا لأن نتقدّم فى هذا السبيل على الرغم من المصاعب التى تكتنفه.

### *نيراجانا والاستدعاء البريطاني للهند*

لعلّه ليس مدهشًا، بالنظر إلى الحضور القوىّ الذى يتمتّع به الباحثون الهنود فى جماعة الدراسات مابعد الكولونيالية، أن تكون إحدى أكبر منظّرى الترجمة مابعد الكولونيالية هندية أيضًا. وهذه المنظّرة هى تيجاسوينى نيرانجانا التى استكشفنا فى الفصل الثانى تأملاتها فى الإثنوجرافيا والترجمة. وهى من بانغالور التابعة لولاية كارناتاكا، جنوب الهند وتعرف اللغة الكانادية والإنجليزية، وتدّرس حاليًا بالإنجليزية فى جامعة حيدر آباد فى أندرا براديش: أمّا كتابها **موقع الترجمة** (1992) فهو أطروحتها التى قدّمتها بالإنجليزية عام 1988 فى جامعة كاليفورنيا فى لوس أنجلوس، حيث تُظهر فيها مقدار المسافة التى باتت تفصل الدراسات الإنجليزية عن ذلك الإضفاء التقليدى للطابع المثالى على الأدب الإنجليزى الذى كان قد طُوِّرَ جزئيًا كقناةٍ للإمبراطورية:

> كتب تشارلز تريفليان عن الكيفية التى يضمن بها نفوذ النخبة المحلّية "دوام" التغيير الذى أملاه التعليم الغربىّ: "إنَّ رعايانا قد انطلقوا فى مسيرةٍ جديدةٍ من الترقىّ: فهم على وشك أن يتّسموا بطابعٍ جديد يطبعهم. وعامل هذا التغيّر هو "الأدب الإنجليزىّ" الذى خلق لدى الناطقين الهنود بلغة الإنجليز العظماء ذات الحماس

> الذى لدى حكامهم: "فقد تعلّموا بالطريقة ذاتها، واهتموا بالمواضيع ذاتها، وانكبّوا بأنفسهم على المساعى ذاتها، حتى غدوا إنجليزًا أكثر منهم هنودًا" وراحوا ينظرون إلى البريطانيين على أنّهم "حُمَاتهم ومحسنيهم الطبيعيون"، ذلك أنّ "ذروة طموحهم [أى الهنود] أن يتشبّهوا بنا". (نيرانجانا 1992:30).

هذه العملية التى تقوم الإنجليزية من خلالها بطبع الهنود "بطابع جديد"، هى الموضوعة التى تتناولها نيرانجانا، خاصةً كما تتجلى عبر الترجمة؛ أى عبر سلسلةٍ من الترجمات الإنجليزية للقوانين الهندية والأدب الهندىّ. وهى تَعرّف هذه العملية بأنّها "استدعاء"، المصطلح الذى طوّره لوى ألتوسير وسبق أن تفحصتّاه فى الفصل الأول بوصفه جزءًا أساسيًا من الاستعمار: فالإنجليزىّ "ينادى" أو"يستدعى" الهنود بطريقةٍ مزدوجة بوصفهم أدنى بقدر ما يبقون على ما هم عليه (متمسكين بطرائقهم "المحليةً") وبوصفهم يرتقون بأنفسهم بقدر ما تكون "ذروة طموحهم أن يتشبّهوا بنا". وهذا ما يعبّر عنه تشارلز تريفليان تعبيرًا محكمًا إذْ يقول:"إنّ رعايانا قد انطلقوا فى مسيرة جديدة من الترقّى: فهم على وشك أن يتّسموا بطابع جديد يطبعهم". إنّ عملية الاستدعاء، بما تُحدثه من تغيير عميق فى الشخصيات على صورة الهيمنة، هى التى تضمن دوام الإمبراطورية فى روح الشعب المستعمر.

وعلى سبيل المثال، فإنّ نيرانجانا تقتفى آثار وليم جونز المستشرق البريطانىّ الذى اشتهر بترجماته وقواعده الفارسية قبل فترة طويلة من ذهابه إلى الهند وعمله فى **المحكمة العليا** فى كالكوتا، وواصل ترجمة النصوص الهندية أثناء مكوثه فى الهند، خاصةً القوانين السنسكريتية القديمة. غير أنّ جونز كان مضطرًا أثناء ترجمة تلك القوانين لأن يعتمد على هندوس ومسلمين متعلمين رأى أنهم لا يُعتَمَد عليهم وغالبًا ما يكونون متحيّزين؛ وهكذا كان فعل الترجمة أيضًا فعل تصحيح، وإصلاح، وتنقية للنصوص من عظمة الهند السابقة. وترى نيرانجانا (١٩٩٢: 14-13)،

> أنّ أهمّ المآزق فى عمل جونز هى (أ) حاجة الأوروبى إلى القيام بالترجمة؛ لأن المحليين ليسوا بالمفسّرين

> الذين يعَوَّل عليهم فى تفسير قــوانينهم وثقــافتهم، (ب) الرغبة فى أن يكون مشرّعًا يسنّ للهنود قوانينــ"هــم"، و(ج) الرغبة فى "تنقية" الثقافة الهندية والكلام بالنيابــة عنها.

نجاح هذا "الاستدعاء"، ودوام الإمبراطورية التى عمل جونز على غرســها فى الهنود عبر ترجماته، واضحان فى مقدمة العام 1984 لطبعة هندية من عملــه أنجزها مونى باغشى الذى يحثّ أبناء جلدته الهنود على "المحافظة علــى التــراث القومىّ وتأويله بدقّة بالسير فى ذلك السبيل الذى خطّه السير وليم جونز" (أوردتــه نيرانجانا 13:1992 )، وهكذا غدا التراث القومىّ، بعد قرنين، ذلك التــراث الــذى نقّاه (ترجمه) جونز إلى الإنجليزية؛ وغدت الدّقة مُعَرَّفةً بأنها السير فى السبيل الذى خطّه المستعمر ومواصلة استدعاء الهنــد بالإنجليزيــة وبوصــفها إنجليزيــة؛ أى بوصفها مستعمرة بريطانية سابقة لا تزال تنطق بالإنجليزية وينبغــى أن تواصــل النظر إلى نفسها على أنها إنجليزية حقًا وعلى نحوٍ عميق.

وبالطبع، فإنّ جزءًا من عملية استدعاء الهنود بوصفهم بريطانيين مزعومين يتمثّل فى استدعائهم أولاً بوصفهم أدنى: حيث يقدّمهم جونز علــى أنهــم مخنّثــين "بصورة طبيعية"، مخادعين يحنثون بوعودهم. والحال، كما تلاحظ نيرانجانــا، أنّ "جونز قد أَملَ بجعل هذا الحنث بالعهود أمرًا "لا يغتفر" بترسيخه مرّةً وإلى الأبــد– فى فعلٍ آخر من الترجمة– طريقة انتزاع "الأدلة" من الهنــود، وجعلهــم عرضــةً للعقاب بقوانينهم الخاصة (المُتَرْجَمة)".

وتتكئ نيرانجانا أيضًا على تقديم وليم وارد لكتابه المؤلَّف من أربعة أجــزاء **نظرة إلى تاريخ الهندوس وأدبهم وأساطيرهم**، حيث يشير بالمثل إلــى أنّ ترقّــى الهندوس الذهنى والأخلاقى لا يقتصر على كونه "القسمة الرفيعة" التى قُسِمَت للأمة البريطانية بل يتعدّى ذلك إلى كونه مفتاح الازدهار فى المدى القصير. وينحو وارد باللائمة على واقعة أنّ الهند لا تشترى من إنجلترا سوى القليل، ويتنبأ قائلاً:

> ولكن دعوا هندوستان تتلقى تلك الحضارة الرفيعة التى تحتاجها، تلك الزراعة التى هى قادرة عليهــا؛ دعــوا الأدب الأوروبىّ ينتقل إلى جميع لغاتها، وسوف ترون

> أنّ المحيط، من موانئ بريطانيا إلى الهند، سوف يعجّ بالسفن التجارية؛ ومن وسط الهند سوف تمتد الثقافة الأخلاقية والعلم فوق آسيا كلها إلى إمبراطورية بورما وسيام، إلى الصين بكل ملايينها، وفارس، وحتى إلى شبه الجزيرة العربية. (أوردته نيرانجانا ١٩٩٢:21).

هذه هى الضرورة الكولونيالية: "تعليم" الهند و"تحضيرها"بترجمة الأدب الأوروبىّ إلى لغاتها وترجمة الأدب والقانون الهنديين، كما يلحّ وليم جو نز، إلى الإنجليزية، بزعم أنّ الهنود بحاجة لهذا الترقّى ( الدافع المثالىّ الذى يقف وراء ذلك كله)، أما فى حقيقة الأمر فالغاية هى ازدهار التجارة البريطانية وانفتاح الآفاق الواسعة أمامها. "ففى عصر توسّع الرأسمالية"، كما تعلّق نيرانجانا (1992: 21)، "تساعد الترجمة والتأويل على خلق سوق للبضائع الأوروبية".

وأكثر من ذلك، أنّ الترجمة والتأويل يساعدان المستعمِرين البريطانيين على إضفاء طابع مثالىّ على ما يمارسونه فى الهند من العنف. وتبيّن نيرانجانا بإسهاب كيف يلوى جونز سجاله ويثنيه لكى يبيّن كم هو ضرورىّ بالنسبة لبريطانيا، وكم هو مصدرٌ لفخار مؤسساتها الديمقراطية، ألا تسمح بالديمقراطية فى الهند: فالهنود، شأن الآسيويين جميعًا كما يقول، قد اعتادوا على الاستبداد ولا تنفع معهم "الحرية" على النمط الإنجليزى. بل إنّ جونز وسواه من المدراء الكولونياليين على قناعة راسخة بأن حكم الهند حكمًا استبداديًا، والعمل بعكس التقاليد الديمقراطية فى إنجلترا ذاتها، ينبغى أن يكون من خلال قوانينـ"هم" الخاصة، ما أنْ تتمّ "تنقية" تلك القوانين عبر ترجمتها إلى الإنجليزية.

هذه العملية تساعد المستعمِرين البريطانيين كثيرًا فى التعمية على طبيعة حكمهم الكولونيالىّ: فليس **البريطانيون** من يحكمون الهند، بل الهنود أنفسهم، بشكلٍ منزاحٍ وبيروقراطىّ من أشكال قوانينهم الخاصة. أمّا البريطانيون فليسوا سوى أدواتٍ إدارية بيد الحكّام الحقيقيين، المتمثّلين بالمبادئ القانونية الهندية. غير أنّ تلك المبادئ القانونية لا تشكّل حكمًا فاعلاً، بل لا تُدرَك على أنّها مبادئ قانونية أصلاً، إلا فى ترجمتها الإنجليزية، فتتحول على نحوٍ سحرى إلى شبيهٍ بالقانون البريطانىّ بصورة تبعث على الطمأنينة، هكذا تغدو الترجمة القناة التى يُستَدعَى عبرها "القانون الهندىّ" بوصفه قديمًا ومحليًا وتقليديًا، وبذلك يلقى بثقله على ظهور الهنود،

وفى الوقت ذاته حديثًا وإنجليزيًا وعقلانيًا، وبذلك يلقى بثقله على ظهور الهنود مرّة أخرى. ففى الترجمة تتحول النصوص القانونية والأدبية الهندية على صورة الهيمنة الكولونيالية، وتُجْعَلَ "إنجليزية"، وذلك فى الوقت الذى تُقَدَّم على أنها لا تزال هندية فى جوهرها، بحيث تتمثّل الطريقة المثلى المتاحة أمام الهنود كيما يكونوا "هنودًا" حقًا بـ"المحافظة على التراث القومىّ وتأويله بدقّة بالسير فى ذلك السبيل الذى خطّه السير وليم جونز"، كما يقول مونى باجشى.

### رفاييل وهداية الإسبان للتاجالوج

فايسنت ل. رفاييل، أمريكىّ فليبينىّ من التاجالوج، يعيش حاليًا فى الولايات المتحدة، ويعمل أستاذًا مساعدًا لمادة الاتصال فى جامعة كاليفورنيا، سان دييجو، وهو يوجّه اهتمامه، فى كتابه **الإصابة بالكولونيالية: الترجمة والهداية المسيحية فى مجتمع التاجالوج فى ظلّ الحكم الإسبانىّ المبكر** (1988)، إلى عمليات الهداية والترجمة والفتح المتشابكة المتداخلة:

> الكلمات الإسبانية conquista (فتح)، conversion (هداية)، و traduccion (ترجمة) هى كلمات مترابطة دلاليًا. وفى المعجم الأكاديمىّ Diccionario de la lengua espanola أنَّ كلمة conquista لا تشير فقط إلى احتلال منطقةٍ ما بالقوة بل أيضًا إلى فعل التوصّل إلى إخضاع أحدٍ ما طوعًا ونيل حبّه أو عاطفته عن هذا الطريق. أمّا conversion فتعنى حرفيًا عملية تحويل شىء ما إلى شىء آخر. وهى تشير، فى استخدامها الأكثر شيوعًا، إلى عملية استمالة أحد ما إلى ديانة أو ممارسة معينة. وبذلك يمكن للهداية، شأن الفتح، أن تكون عملية عبور المرء وانتقاله إلى ميدان أحد ما آخر – مناطقيًا، أو انفعاليًا، أو دينيًا، أو ثقافيًا – وادّعاء أنّ هذا الميدان هو ميدانه الخاص.
>
> (xvii:1993)

هكذا تسير الهداية والفتح جنبًا إلى جنب، فى التحولات التاريخية التى يستكشفها رفاييل، أى فى هداية التاجالوج إلى المسيحية فى سياق فتح إسبانيا واستعمارها الفلبيين، فيعملان بالطريقة ذاتها على تحويل "المحليين" (أو استدعائهم، كما تقول نيرانجانا) على صورة الحكّام الكولونياليين. وتتمثّل المهمة التى يضطلع بها كتاب رفاييل فى تبيان أنّ هذا التحول لا يعمل قطّ على نحوٍ كامل وتام، ذلك أنّ المستعمَرين لا يكفون عن مقاومة "التحويل" أو "الاستدعاء" وإعادة بنائه بطرائق لا يمكن التنبؤ بها أو السيطرة عليها إلى هذا الحدّ أو ذاك. ولكن دعونا نترك هذا الجزء من سجال رفاييل إلى الفصل التالى لنركّز هنا على الكيفية التى يُفترَض أن يعمل بها هذا السجال.

لقد غدت الترجمة، كما يشير رفاييل، ذلك الحدّ الأوسط الأساسىّ بين الفتح والهداية، وذلك بدقّة لأنّ (أ) الفاتحين والمفتوحين يتكلمون لغات مختلفة و(ب) ديانة الفاتحين لا تفسح المجال أمام الاستغلال الاقتصادىّ البسيط لأجساد المحليين، بل تتطلّب هدايتهم. ولو كانت العبودية البسيطة كافيةً لإشباع الحاجات الكولونيالية الإسبانية، لعلّنا ما كنّا بحاجة إلى الترجمة على الإطلاق؛ فمن المؤكّد أنّها ما كانت لتلعب آنئذ مثل هذا الدور الأساسىّ الذى لعبته فى الاستعمار. لكن واقعة احتياج الكاثوليكيةِ الإسبانية إلى أن يُستَعمَر المحليون بالمعنيين، معنى الـ conquista (الفتح) والـ conversion (الهداية) – أى احتياجها، بعبارة أخرى، إلى فتحهم جسديًا وروحيًا، وإلى أن يغدوا رعايا إسبان ومسيحيين مهتدين فى آنٍ معًا – هى التى أعطت الترجمة مكان الصدارة فى المشروع الكولونيالى، بطريقتين على الأقلّ.

أولاً، كان من الواجب ترجمة النصوص المسيحية الأساسية إلى اللغات المحلية الدارجة، بما فيها لغة التاجالوج. وهذا ما اقتضى من المبشّرين تعلّم التاجالوج بما يكفى لأن يُتَرْجَمَ إليها ويُوْعَظَ بها، كما أدّى إلى وَضْعِ المبشّرين الإسبان معاجم التاجالوج وقواعدها، أوما يدعى artes، كى يستخدمها المبشّرون اللاحقون فى تعلّم هذه اللغة. وفى هذا السياق كان أن رُدَّت التاجالوج أيضًا إلى الأبجدية الرومانية، التى أزاحت الكتابة المقطعية المحلية تدريجيًا (تلك الكتابة التى تمّ تصويرها على أنّها غير عقلانية ولا يمكن استخدامها من قبل الإسبان). يقول رفاييل:

> إنّ فكرة الإسبان عن الترجمة بوصفها اختزالاً للدواليل المحلية، وتحويلها إلى بنيةٍ تمكن الإحاطة بها بمصطلحات إسبانية، هى فكرة كمنت عند جذر المحاولات الرامية إلى ترميز الثقافة المحلية. لقد كانت الترجمة عملية تحويل للمجهول إلى معلوم، وعملية تمييز بين الممارسات المحلية "المشروعة" و"غير المشروعة"، وأخيرًا عملية لجمٍ للدواليل المحلية بغية تعزيز انتشار كلمة الربّ وترسيخ مكاسبها.
>
> (106:1993)

**ثانيًا**، كان من الواجب "ترجمة" التاجالوج (أو "هدايتهم") وتحويلهم إلى مُحاكين للإسبان، الأمر الذى انطوى على شيء من التدريب على اللغة الإسبانية (التى لم تُلتَقط قط فعليًا فى الفليبين)، وعلى الهداية إلى المسيحيَة، وتحويل المؤسسات الاجتماعية المختلفة على الطريقة الإسبانية. فالفعل اللاتينىّ convertere كان يعنى فى الأصل "يترجم"، إضافةً إلى معانيه الأخرى، وبحسب رفاييل فإنّ واحدًا من معانى الكلمة الإسبانية convertere فى القرن الحادى عشر كان لا يزال "يترجم"، تمامًا كما احتفظت اللغات الأوروبية الأخرى حتى الفترة الحديثة بالأفعال التى تعنى "يحوّل" كيما تشير بها إلى الترجمة (turn بالإنجليزية، wenden بالألمانية، vanda بالسويدية، kaantaa بالفنلندية، لا تزال الكلمات الوحيدة التى تستخدم بمعنى "يترجم" فى هذه اللغات) واليوم نحن نترجم (translate، traducimos، ubersetze، الخ) النصوص ونهدى البشر؛ وقبل قرن أو قرنين مضيا كان لا يزال من الشائع تمامًا أن convert (نترجم، نحوّل، نهدى) النصوص. وقد بدأ الباحثون مابعد الكولونياليين بالإلحاح أيضًا على أهمية ترجمة البشر أيضًا بالنسبة للمستعمرين، أى "هدايتهم" أو "ترجمتهم"عبر عمليات الترجمة المتعددة.

وبمعنى ما، فإنّ هاتين العمليتين ليستا سوى العملية الواحدة ذاتها: فترجمة النصوص والمصطلحات اللاتينية إلى التاجالوج تحوّل التاجالوج وكذلك "تترجم" و"تهدى" الناطقين بها إلى شيء آخر، إلى شيء أشبه بالمستعمِرين الإسبان. ومن الإغراءات مابعد الكولونيالية الشديدة أن يُصَوَّر هذا التحويل على أنّه شىء ردىء

بالضرورة، وعلى أنّه سقوط من حالةِ نقاءٍ مفقودة إلى الهجنة، ذلك الخليط من الثقافات واللغات الذى صار يُطلَق عليه اسم الكريولية. هكذا يدفع هذا الإغراء إلى رؤية أنّ التاجالوج، قبل الفتح الإسبانى، كانوا ينطقون الكلمات التاجالوجية ويعيشون الحياة التاجالوجية؛ ومع الفتح الإسبانى كان أن دُمِّرَت تلك الحالة الأصلية النقية إلى الأبد. ومن هذا المنظور، فإنّ مابعد الكولونيالية تعنى على الدوام تعلّم العيش فى حالة من التسوية، والسقوط، والهجنة؛ فعل الأشياء على النحو الأقلّ من الأمثل، لأن الأمثل قد مضى وانقضى إلى الأبد.

وتتمثّل إحدى أكبر فضائل كتاب رفاييل- شأن مقاربته مابعد الكولونيالية عمومًا (انظر: رفاييل 1995)- فى أنّه يقارب هذه القضية مقاربة مختلفة إلى حدٍّ بعيد. فالهجنة بالنسبة له ليست حالة سقوط؛ إنّها أعطية، أعطية تولّد تنوّعًا وإبداعًا هائلين. ولأنّ رفاييل يحتفى بالهجنة- خلائط الثقافة التاجالوجية والإسبانية والأمريكية فى المجتمع الفليبينىّ الحديث، على سبيل المثال- فإنه يحتفى أيضًا بالترجمة.

وفى الواقع يمكننا القول، بشىءٍ من الإفراط فى التبسيط، إنَّ المنظّرين مابعد الكولونياليين الذين يتوقون إلى الحالة ماقبل الكولونيالية، ويتمنون لو أنّ بمقدورهم إعادة عقارب الساعة إلى الزمن قبل أن يحطّ المستعمرون الأجانب رحالهم، إنّما ينزعون إلى سبِّ الإمبراطورية واعتبار الترجمة أمرًا سلبيًا على وجه الحصر، بوصفها أداةً للإمبراطورية. وهذا ما يصحّ على تشيفيتز، بالتأكيد، كما يصحّ بدرجة معينة على نيرانجانا أيضًا، على الرغم من مقاومتها هذا الإغراء على طول كتابها، رافضةً إضفاء طابع مثالىّ على الهند ماقبل البريطانية، وساعيةً وراء تصوّرِ دورٍ تحويلىّ إيجابىّ تلعبه الترجمة. أمّا من جهة أخرى، فإنّ أولئك المنظّرين مابعد الكولونياليين الذين تروق لهم حالة المجتمع مابعد الكولونيالى الهجينة، وتروق لهم الخلائط واللخبطات الثقافية المتداخلة، ينزعون إلى أن يكونوا أقلّ إطلاقًا للأحكام على الإمبراطورية (دون أن يسعوا قطّ إلى إخفاء عيوبها أو تبرئة ساحتها، بالطبع) وإلى أن ينظروا إلى الترجمة على أنّها قناةٌ مرنة وإبداعية رفيعة للتحوّل المتبادل والذاتى. ولا شكّ أنّ رفاييل واحدٌ من هذا المعسكر الأخير، وهو ما سنراه بتفصيل أكبر فى الفصل الخامس.

يتناول رفاييل أيضًا تلك الطريقة التى تُرْجِمَت بها العقيدة المسيحية إلى اللغات المحلية الدارجة:

> إنَّ المصطلحات المشحونة بشدّة مثل Dios، Santo Espiritu، وJesu-cristo، التى لم يجد لها الإسبان مرادفات وافية فى اللغات المحلية، تمّ الإبقاء عليها بأشكالها غير المُتَرْجَمة التى تخلّلت تدفّق الخطاب المسيحىّ فى اللغة المحلية. ولمصلحة الهداية، فقد أَوْصَتَ الترجمة بـ/وحَرَّمَت فى آنٍ معًا اللغةَ التى ينبغى أن يتلقّى بها المحليّون كلمة الربّ ويعودوا إليها. (21-20:1993)

وبعبارة أخرى، فإنَّ التاجالوجية، من وجهة نظر المبشّرين الإسبان، لم تكن "كافيةً" للقيام بمهمة التعبير عن الحقيقة المسيحية؛ فكلماتها التى تقابل كلمات **الله، والروح، وابن الله** هى أبعد عن العقيدة المسيحية من أن تلتقط جوهر الله، والروح القدس، ويسوع المسيح. ونظرًا لهذا "الإخفاق" أو"الضعف" فى التاجالوجية، فقد تمّ الاحتفاظ بهذه المفردات الإسبانية دون ترجمة، ولذلك فقد نُقِلَت أو ازْدُرِعَت كما هى حرفيًا. ونظرًا لما تميّز به ازدراع الكلمات الإسبانية فى التاجالوجية من أثر حتمىّ تمثّل بتحوّل التاجالوجية، فإنّ ترجمة العقيدة المسيحية إلى التاجالوجية قد **أَوْصَت** بتلك اللغة على أنها اللغة التى ينبغى على المحليين أن "يتلقّوا بها كلمة الربّ ويعودوا إليها" (ما اقتضى من المبشّرين تقديم العقيدة المسيحية فى نصوص مكتوبة وشفهية بالتاجالوجية) **وحرّمتها** فى الوقت ذاته (مؤكّدةً أنَّ "التاجالوجية" التى تلقّى بها المحليون كلمة الربّ وعادوا إليها ليست التاجالوجية التى كانوا ينطقون بها قبل مجىء الإسبان).

ويبدى رفاييل اهتمامًا كبيرًا بتراتبية اللغات التى تترك أثرها البالغ على هذه العملية بالنسبة للمبشّرين الإسبان: ففى القمة، هنالك اللاتينية، لغة الترجمة الشهيرة التى ترجم بها القديس جيروم **الكتاب المقدّس** ولغة الجمهور الكاثوليكىّ؛ وفى الوسط،هناك القشتالية، لغة الإمبراطورية الإسبانية؛ مبعوثى الله على الأرض؛ وفى

القعر، هناك التاجالوجية وسواها من "اللغات المحلية الدارجة"، تحتل المرتبة الأدنى لأنها لا تزال غارقةً في الوثنية. وقد عنت هذه التراتبية للمبشّرين الإسبان أنّ:

- اتجاه الترجمة هو إلى الأسفل دومًا، من اللاتينية إلى القشتالية، ومن القشتالية إلى التاجالوجية، وأنّ:

- كلّ لغة هدف هي أضعف حتمًا، وأقل ملاءمةً للحقيقة المسيحية، من اللغة التي تشكّل مصدرًا بالنسبة لها، فالقشتالية أقلّ ملاءمةً من اللاتينية، والتاجالوجية أقل ملاءمة من القشتالية.

ويرى رفاييل أنّ هذا التراتب يشكّل أساس تصوّر معين لعدم قابلية الترجمة: "إنّ استخدام الدال Dios بدل المقابل التاجالوجيّ bathala يفترض مسبقًا نوعًا من التوافق التام بين الكلمة الإسبانية ومرجعها المسيحيّ على نحوٍ من غير المحتمل أن يقع لو استخدمت الكلمة التاجالوجية بدلاً منها" (29:1993). وبعبارة أخرى، وبحسب المبشّرين، فإنّ عدم الملاءمة المتقدّم هذا لا ينبع من اختلاف بسيط بين اللغات، كما يمكن أن نفترض اليوم- انطلاقًا من واقعة أنّ أيّ لغة هدف سوف تبدو مفتقرةً إلى هذه الكلمة أو العبارة أو تلك مما يقابل مفاهيم مهمّة في اللغة المصدر- بل تنبع من ابتعاد تاريخيّ وجغرافيّ كبير عن الله. وكلّما بَعُدَت لغة وثقافة ما عن الله، قلّت قدرتهما على المساهمة فيما يدعوه رفاييل باسم "التجارة الإلهية"، أي تبادل الصلوات والردود، والهبات والامتنان بين الله والمؤمنين. ومن هنا كان ينبغي أن تكون غاية الترجمة، عند المبشّرين الإسبان، أولاً وقبل كلّ شيء تقريب لغات مثل التاجالوجية من الله؛ أي تحويلها إلى لغات أشبه باللاتينية والقشتالية. وكما يقول رفاييل:

> لقد نُظِرَ إلى لغات العالم جميعًا على أنّها ترتبط بـ كلمة الرب، المسيح، بنوع من العلاقة التابعة. فالمسيح، بتأسيسه الكنيسة في العالم، هو الذي أقام لهذا العالم مجموعة الدواليل التي مرجعها الأخير هو الدالول الإلهيّ. كما أنّ الدالول-الابن المميّز هو الذي يجلب معه بدوره غرَض الأب. ولذلك كان يُعتقد أنّ انتشار

الدواليل فى العالم مشتقٌّ من هذه التجارة الإلهيــة بــين
الأبِ والابن ومُخصَّص لها. وقابليةُ لغةٍ ما للترجمة هو
مؤشّر دقيق علىَ مساهمتها فــى نقــلٍ كلمــة الــربّ
ونشرها. (28,27:1993).

وكانت النتيجة طرازٌ من الترجمة إلى التاجالوجية تقف فيه القشــتالية فــى مكانٍ ما وراء أو خلف اللغة المحلية الدارجة "الجديدة" أو "المحولــة" أو "المترجَمــة" وتقف الإمبراطورية الإسبانية وراء القشتالية، وتقف اللاتينية وراء الإمبراطوريــة الأسبانية، وتقف الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وراء اللاتينية، ويقــف الــربّ وراء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

**الاعتراف**

يتفحّص رفاييل عددًا من المجالات التى وقعت فيها هذه "الهداية" أو "الترجمة" أو " إعادة بناء السياق" الإسبانية للتاجالوجية، خاصةً التحوّل الذى اعترى كلاً من:

- ترتيبات عيش التاجالوج: فنظرًا لتصوّر الإسبان أن التشتّت الــذى يعــيش فيــه التاجالوج لا يساعد على الهداية الحقّة وعيش حيــاة منظّمــة (تحــت أنظــار المبشّرين المدقّقة)، كان لا بدَّ من نقلهم إلى بلداتٍ وتسجيل أســمائهم وأمــاكن إقامتهم.
- التراتبيات الاجتماعية لدى التاجالوج: فبنى القوة المهلهلة، المتقلّبة فــى مجتمــع التاجالوج، والقائمة على الشعبيّة والكاريزما وليس على أىّ إجراءات سلالية أو انتخابية ثابتة، تمّت إزاحتها بالتدريج واستُبْدِلت بها بنى صارمة مألوفــة لــدى الإسبان، كما تمّ استيعابها فى والعمل تراتبيات التميّز الكولونياليين.
- معايير العلاقات الاجتماعية التاجالوجية القائمة علــى المديونيــة ( vatang na hiyaوloob)، تلك المعايير الغريبة عن الفكر الأوروبىّ، تــمّ اســتيعابها فــى التصورات المسيحية عن الإثم والعقاب، والهبّة والامتنان.

غير أنَّ المجالَ الأشدّ إثارةً للاهتمام بين مجالات التحول من وجهــة نظــر الترجمة بوصفها قناةً للإمبراطورية، ربما يكون الاعتراف، حيــث ينبغــى علــى

المهتدين أن يعيدوا صياغة ماضيهم فى سَرْدٍ عن الخطيئة والتوبة. ويلاحظ رفاييل أنَّ هذه العملية "تفترض أنَّ النادم ينطوى لا على ذاتٍ واحدةٍ بل على اثنتين: **إحداهما** تلك التى تحمل علامات ماضٍ غير مستقصًى ولا يمكن فكّ مغاليقها **والأخرى** تلك التى تعيد ترتيب هذه العلاقات وتقرؤها" (100:1993). ففى الاعتراف، "يُتَرْجَم" الناطق بالتاجالوجية أو"يُهْدَى" ويُحَوَّل إلى نادمٍ مسيحىٍّ، ما يعنى ترجمته إلى تجسيدٍ للكولونيالية، حيث "النصف الأفضل": الذات التى تقرأ وتنطق، الذات المسيحية، تمثّل المستعمِر. و"النصف الأسوأ": الذات التى يُقْرَأ ويُنْطَق لها، النصف "المحلىّ" أو"الوثنىّ" أو "الهمجىّ"، يمثّل المستعمَر. ولذلك، فإنَّ الهداية الناجحة لا بدَّ أن تعنى إزاحة المواجهة الكولونيالية من العالم الخارجىّ، حيث يقسر المستعمِر المستعمَر على الرضوخ عبر القوة الخارجية، إلى مكانٍ داخل جسد/عقل المستعمَر، حيث يعمل صوت السيادة الكولونيالية التى تمَّ استدخاله على قسر الذات "المحلية" العنيدة أو المقاومة على الرضوخ لأشكال مختلفة من ضبط الذات.

وحيث تنجح هذه العملية، تنجح الكولونيالية. وهذه بالطبع، عملية الاستدعاء التى ناقشتها نيرانجانا. وكما كتب تشارلز تريفليان: "إن رعايانا قد انطلقوا فى مسيرة جديدة من الرقىّ. فهم على وشك أن يتّسموا بطابع جديد يطبعهم". وكما يلاحظ رفاييل، فإنَّ ذلك "الطابع الجديد" هو طابع منشطر نوعيًا، يعكس فى الداخل ذلك الصدام بين المستعمِر والمستعمَر، وبذلك يعمل على نشر إمكانية العنف الكولونيالية بنقله إياها إلى الداخل، "مترجمًا" إيّاها مما هو بين الأشخاص إلى ما هو داخل الشخصية.

[5]

# المقاومة، إعادة التوجيه، وإعادة الترجمة

رأينا أنَّ الترجمة قد عملت كقناة للإمبراطورية بطرائق متعددة. ولكي نراجع الفصل الرابع باقتضاب، فإنَّ إريك تشيفيتز قد بيّن كيف كبت المستعمرون الصراعات السياسية المتأصّلة في لغتهم، ثم أسقطوها خارجًا على العلاقة بين اللغات، ورأى أن لغة المستعمِرين ولغة المستعمَرين ليستا مختلفتين وحسب، بل مختلفتين على نحوٍ تراتبيّ، وتقفان على طرفي نقيض من سلم التطور. وقد بيّنت تيجاسويني نيرانجانا، بدورها، كيف استدعى البريطانيون الهنود بوصفهم أدنى من خلال ترجمتهم القوانين الهندية والأدب الهنديّ إلى الإنجليزية. أمّا فايسنت رفاييل، أخيرًا، فقد استكشف العلاقات المتبادلة بين الهداية والفتح والترجمة والاعتراف، مبيّنًا كيف تصوّر الإسبان اللغات الثلاث ذات الصلة بوصفها مرتّبةً على نحوٍ هرميّ من اللاتينية في الأعلى (أقرب إلى الله)، مرورًا بالقشتالية، لغة الإمبراطورية، وصولاً إلى التاجالوجية في الأسفل (أبعد إلى الله)؛ أما الترجمة فتسير من الأعلى إلى الأسفل، وتغدو أصعب كلما ابتعدت، لأنّه كلما ابتعدت لغةٌ وثقافتها عن الله، قلّت ملاءمة مفاهيمها للحقيقة المسيحية.

تقدّم هذه الملاحظات المستمدّة من تاريخ الإمبراطورية الاجتماعيّ أدلّةً على أنّ الترجمة قد استُخدِمَت بالفعل كأداة للسيطرة الكولونيالية. ولو لم تَقُم مقاربات الترجمة مابعد الكولونيالية سوى بكشف هذا الضرب من استخدام الترجمة المرتبط بالقوة والسلطة، لظلّت محتفظةً بقيمتها؛ فهي مهمّة في فهم الطرائق المختلفة التي مُرِّرت عبرها القوة والسلطة، بحيث يمكن لنا أن ندركهما في مجتمعاتنا، ونقاومهما حينما نجد أنهما ظالمتان وطغيانيتان.

لكنَّ منظّري الترجمة ومؤرّخيها مابعد الكولونياليين لا يقتصرون على ذلك، بل يستكشفون أيضًا الطرائق التي استُخْدِمَت بها الترجمة، والطرائق التي ينبغي أن

تستَخدَم، لمقاومة القوة الكولونيالية أو مابعد الكولونيالية أو إعادة توجيهها. ففي خاتمة كتابه **اللاوعى السياسى** (1981) يلحّ فريدريك جيمسن على ضرورة الحفاظ على ديالكتيك سليم بين التحليلات السلبية أو "الإيديولوجية" التى تقتفى آثار عمل الأنظمة القمعية المتعددة والرؤى الإيجابية أو "الطوباوية" التى تستكشف سبل الأمل من أجل المستقبل. ونحن، إذ ننتقل من الفصل الرابع إلى الفصل الخامس، إنّما ننتقل ذلك الانتقال النوعىّ الحاسم من السلبىّ إلى الإيجابىّ، من الطرائق التى استُخدِمَت بها الترجمة فى الاضطهاد إلى الطرائق التى استُخدِمَت بها أو يمكن أن تُستَخدَم فى مقارعة الاضطهاد، وفى تحرر العقول والأجساد.

وعلى سبيل المثال، فإنّ نيرانجانا تدافع عن ممارسة تحويلية تدعوها "إعادة الترجمة"، أو تلك الترجمة الجديدة جذريًا لنصوص الشعب الهندىّ وسواه من الشعوب بطرائق تسعى إلى دفع عملية تصفية الاستعمار الجارية، ليس باجتثاث الآثار الثقافية التى خلّفها حضور المستعمِر بل بتحويل هذه الآثار وإعادة تأطيرها. وتسير نيرانجانا على خطى فالتر بنيامين فتتصور مشروع إعادة الترجمة هذا على أنه مشروع تزداد إنتاجيته كلما زادت حرفيّته؛ أى كلما بقى أقرب ما يمكن إلى النصّ الأصلى.

ويعمل رفاييل، بدوره، على الإقامة فى ذات أسلافه التاجالوج وهم يحاولون فهم الفتح الإسبانىّ والهداية المسيحية المرافقة له، مبيّنًا كيف قادتهم الجهود التى بذلوها فى بناء إطار تفسيرىّ لظهور هؤلاء الأجانب إلى سلسلة من ضروب سوء الترجمة اللعوبة للكلمات، والعبارات، والممارسات الثقافية الإسبانية كممارسة الهداية. وهكذا غدت الترجمة بالنسبة لهم قناة فاعلة للبقاء الثقافى عبر التكيّف والمقاومة.

وأخيرًا، فإنّ الباحثة المصرية فى مجال الترجمة سامية محرز تستكشف الطرائق التى اعتمد فيها كتّاب محدثون فى شمال أفريقيا الفرانكوفونية على طبعات مهجّنة من الفرنسية والعربية، بل دفعوا تلك الهجنة إلى أبعد، بغية تحطيم تراتبيات القوة الكولونيالية بين الفرنسية، والعربية، ولغات محلية أخرى متعددة.

**إننى أقيمُ هنا ممارسةً للترجمة هى ممارسة تأملية،ومؤقتة، وتدخلية.**

**(تيجاسوينى نيرانجانا، موقع الترجمة، 173)**

تضع نيرانجانا رؤيتها "الإيجابية" أو"الطوباوية" لإعادة الترجمة فى ميدان الحاضر التاريخىّ المزدحم حيث القومية، أو المحلية – أى الاعتقاد بأنّ الهنود، مثلاً، ينبغى أن يعيدوا اكتشاف جوهرٍ لهنديّتهم محلىّ نقىّ ماقبل كولونيالى يعمل كأساس لتوحيد الأمّة الهندية وتطورها– هى الردّ أو الحلّ الأبرز للكولونيالية وآثارها الباقية. والأسطورة وراء هذه الحركة التى تتّسم بقوة هائلة ليس فى الهند وحسب بل فى كل ثقافة مابعد كولونيالية، هى أنّ "المحليين" ماقبل الكولونياليين– مثلاً، الشعوب المتعددة على شبه القارة الهندية قبل سيطرة شركة الهند الشرقية– كانوا يتمتّعون بضرب متناسق من التكامل الثقافى الذى دمّره المستعمرون الأشرار بصورة تكاد أن تكون كاملة وينبغى أن يستعاد على نحوٍ ما أو يعاد بناؤه إذا ما أردنا التغلّب على الآثار الضارّة التى ترتّبت على الاستعمار. وإذا ما مثّلنا هذه الأسطورة أو هذا السرد على نحو تخطيطىّ، فإنه يمكن أن يبدو على النحو التالى:

الحالة ماقبل الكولونيالية (الماضى البعيد): نقية، خيّرة، غير فاسدة.
الحالة الكولونيالية (الماضى القريب): مختلطة، شريرة، فاسدة.
الحالة مابعد الكولونيالية (الحاضر): خيّرة وشريرة مختلطة، هجين.
حالة تصفية الاستعمار (المستقبل): نقيّة، خيّرة، خالية من الشرور الكولونيالية.

ويوافق كثير من المنظّرين مابعد الكولونياليين على أنّ الأسطورة أو السرد الذى يدفع عملهم شبيه –أو ينبغى أن يكون شبيهًا– بهذا. والاختلاف الأساسىّ، والمهمّ، هو أنّ من الخطر بالنسبة للمنظّرين مابعد الكولونياليين أن يعتقدوا أنّ الحالة ماقبل الكولونيالية قد كانت نقيّة وخيّرة وغير فاسدة، أو أنّ من الممكن ومن الواجب استعادتها فى المستقبل. فهؤلاء المنظّرون يعيشون ويؤمنون بعالم معقّد أخلاقيًا لا ينى يختلط فيه الخير بالشرّ. وذلك الخليط سابق فى الوجود على الكولونيالية، وقد تغيّر على نحوٍ عنيف بفعل الكولونيالية ومن ثمَّ مع نهاية السيطرة

الكولونيالية، لكنه لم يتغيّر بصورة كاملة وتامّة، وسوف يواصل تغيّره، كما يأملون، بدفعٍ من عملية تصفية الاستعمار الجارية. لكن الخليط، أو الهجنة، سوف يبقى. وتصفية الاستعمار لا تعنى البتّة اجتثاث كلّ الآثار الناجمة عن الحكم الكولونيالى. بل تعني ببساطة تحولات جديدة تجرى على الخلائط. تقول نيرانجانا (166:1992)، متكئةً بقوة على أعمال إدوارد سعيد وفرانز فانون:

> من أجل بناء هوية قومية موحّدة تتحدّى السيطرة الكولونيالية، فإنّ خطاب القومية يقمع الشعوب والصراعات الهامشية غير النخبوية. وبزعم إبطال السيطرة الغربية، فإنّ المحلية (أو وجهها الأشد ألفة ورهبة، الإحباط الدينىّ والأصولية الدينية) تدافع عن عودة إلى الأصول المفقودة هى عودة تعمّى تعمية كاملةً على تاريخ المواجهة الكولونيالية العنيف.

وتلحّ نيرانجانا على أن يكون المترجم (أو معيد الترجمة) متشكّكًا حيال الأساطير المناهضة للكولونيالية، وعلى أن يستكشف تواطؤها مع الأساطير الكولونيالية القديمة التى تعارضها. ففى كثير من الحالات عمل المستعمرون بصورة فاعلة على خلق (استدعاء) القومية والمحلية التى استُخدمَت آنذاك، قبل سقوط الإمبراطورية وبعده، ضدّهم. والتغيير المهمّ الوحيد الذى أدخله القوميون والمحليون فى الأساطير التى خلقها المستعمرون أو رسّخوها هو أنّ ما تمّ تخيّله فى البداية بصورة سلبية يغدو الآن إيجابيًا. وعلى سبيل المثال، فإنّ المحليين الهنود، وقد تمّ استدعاؤهم على أنّهم غامضون، يقبلون هذا التوصيف ويكتفون بالإلحاح على رؤية الغموض الهندىّ "المحلىّ" ليس بوصفه غير عقلانىّ أو بدائىّ أو جاهل أو خرافىّ بل على أنه دينىّ بصورة عميقة، غارق فى التقاليد القديمة، إلخ.

وهذه الأسطورة التى كانت مفيدة للمستعمرين فى الأصل بوصفها تفسيرًا للسلوك المحلىّ وتبريرًا للتراتبيات الكولونيالية فى آنٍ معًا، إنّما تخدم الأغراض ذاتها على وجه الدقّة فى القومية مابعد الكولونيالية: ما كان يُبقى المحليين فى الأسفل ذات مرّة يبقى الآن مجموعة من المحليين (أولئك الذين عرّفهم المستعمرون بأنهم الأشدّ امتثالاً للأسطورة المحلية) فى السلطة. فالتراتبيات قد انزاحت وتبدّلت،

بحيث غدا الآن فى الأعلى ما كان من قبل فى الأسفل، وما كان يُعتبَر فاسدًا وبدائيًا صار يُعتَبَر الآن الجوهر الحقيقىّ المجيد لثقافة قديمة جليلة؛ فالشعب الذى اضطُهِدَ طوال قرون هو الآن فى السلطة. لكن كلاً من التراتبية والمصطلحات التى تُبَرِّرَ بها باقية على حالها؛ وحدها الجماعات التى تحتلّ المستويات المختلفة فى هذه التراتبية، والقيم المرتبطة باحتلالها لهذه المستويات- مثلاً، ما إذا كان حسنًا أم سيئًا أن تكون غامضًا- هى التى اختلفت.

وتبيّن نيرانجانا وكثير من زملائها المنظّرين مابعد الكولونياليين أن نتيجة هذا التمثّل القومىّ/ المحلّىّ للأساطير الكولونيالية هى قمع الاختلاف والتغاير والهجنة. وفى محاولتها إقامة ممارسةٍ للترجمة تحويلية، فإنّ نيرانجانا تدعو إلى نظريات فى التاريخ والتّماس الثقافىّ تحتفى بالتغاير بدل أن تحاول قمعه. وهى، مثل غيرها من المنظّرين مابعد الكولونياليين، ليست واضحةً تمامًا بشأن ما ستكون عليه هذه النظريات؛ ونظرية الترجمة مابعد الكولونيالية، مثل النظرية مابعد الكولونيالية بوجهٍ عام، غالبًا ما تكون ضربًا من الكفاح الصعب الذى يخوضه المفكّرون للتوصّل إلى حلولٍ لمشكلات عمرها مئات السنين دون أن يكون لديهم سوى إحساس مبهم بالاتجاه الذى ينبغى أن يتّخذوه. وهكذا تورد نيرانجانا (168:1992) بإعجاب قول هومى بابا إنّ "الحالة الطارئة هى أيضًا حالة الانبثاق"؛ فاكتشاف شىء جيد وجديد ومُنْتِج ينبثق من الطارئ هو أمر أساسىّ بالنسبة لهذه المقاربة، غير أنَّ الخطوط المهمة لذلك الانبثاق تظلّ بعيدة عن الوضوح، ربما بصورة ضرورية:

> الحالة الطارئة/ حالة الانبثاق التى هى الشرط مابعد الكولونيالى تتطلّب مفهومًا للتاريخ هدّامًا... سوف يسهم أيضًا فى صياغة فكرةٍ للتمثيل/ الترجمة تفسّر الهويات المتضاربة التى تتّسم بها "الذات" مابعد الكولونيالية.
> (168:1992)

إننا نقف، فى هذا القول، على حافّةٍ من نوعٍ ما، عند وَضْعٍ مأزوم ينطوى أيضًا على وعد هائل (وإن كان مبهمًا) بالمستقبل؛ ونتصوّر تلك الحافة على أنّها تتطلّب "مفهومًا للتاريخ هدّامًا" سوف يسهم،علاوةً على هدمه القديم (و تمهيده الأرضية للجديد)، فى صياغة "فكرة للتمثيل/ الترجمة" تفسّر "الهويات المتضاربة"

التى تتّسم بها الذات مابعد الكولونيالية. وثمّة هنا سلسلة من الذوات والمواضيع، مرتبطةً معًا بمحمولات مؤمّلة يمكن تخطيطها على النحو التالى:

(الذات 1) الحالة الطارئة/ حالة الانبثاق مابعد الكولونيالية
(المحمول 1) تتطلّب
(الموضوع 1) مفهومًا للتاريخ
(المحمول 2a) سوف يهدم
(موضوع 2a ضمني) (شيئًا ما)
(المحمول 2b) ويسهم فى صياغة
(موضوع 2b) فكرة للتمثيل والترجمة
(المحمول 3) سوف تفسّر
(موضوع 3) الهويات المتضاربة التى تتّسم بها الذات مابعد الكولونيالية

وبالطبع، بما أنّ الهويات المتضاربة التى تتّسم بها ذاتية المنظّر مابعد الكولونيالى هى مصدر هذه السلسلة المؤمّلة، فإنّ الموضوع 3 يغدو الذات 4 ويبدأ السلسلة كلها مرّة بعد مرّة بعد مرّة إلى أن يبدأ شيء ما بالانبثاق من حلقة الحالة الطارئة الشريرة، ويحوّل (على نحوٍ مؤمّل) هذه الحلقة إلى حلقة خيّرة أو حلقة "منبثقة". وهذا هو الكفاح الصعب الذى ذكرته أعلاه: حيث المرء لا ينى يأمل أنّ الوجود فيما يكاد أن يكون فشلاً محققًا سوف يولّد فى نهاية المطاف بذرةً ما صغيرة من النجاح، سوف تواصل النمو وتتحول إلى مفهومٍ، وهدمٍ، وصياغة، وفكرة، وتفسير.

وبعد بضعة صفحات من كتاب نيرانجانا تظهر طبعة أخرى من مشروع إعادة الترجمة مابعد الكولونيالية هذه، لكنها طبعة أشدّ تفصيلاً:

> قراءة الترجمات القائمة عكس التيار هى أيضًا قراءة للتأريخ الكولونيالى من منظور مابعد كولونيالى، والناقد المتيقّظ لضروب المكر فى الخطاب الكولونيالى يمكن أن يسهم فى كشف ما يدعوه فالتر بنيامين "التقليد الثانى"، تاريخ المقاومة. وفعل التذكّر هذا، كما أشار هومى بابا، "ليس قطّ فعلاً هادئًا من الاستبطان أو

> الاسترجاع". إنه بالأحرى، "تذكّر مؤلم، جمعٌ للماضي المبتور لإضفاء معنى على رضّة الحاضر". وذلك لا يعنى أنّ الماضى يمكن، ببساطة، أن يُجْعَلَ كلاً مرةً أخرى. (1992: 172-73).

وتعليقنا الوحيد على هذا هو أنّ ما ينبغى قوله ليس واضحًا تمامًا: فالمعنى يجب أن يُضفَى، لكنّه ليس معنى كليًا قطّ، لأنّ ذلك سوف يكون وهمًا؛ والماضى لا يمكن قطّ أن يستعاد، غير أنّه لا ينبغى أن يُهمَل أو يتمّ تجاهله. فشظايا الماضى ينبغى أن تستعاد وتُجْمَع معًا بطرائق جديدة "لإضفاء معنى على رضّة الحاضر"، مع إدراك أنّ أية وحدة جديدة للأجزاء هى خَلْق جديد، وليست صورة وافيةً للماضى.

ونيرانجانا تقرن هذه العملية إلى دعوة بنيامين إلى ترجمةٍ حَرْفية وإلى فكرة ديريدا عن "الاقتباس"، تلك الفكرة التى تقرؤها فى ضوء دعوة بنيامين (155:1992). فالترجمة، مثل إعادة قراءة/ إعادة كتابة التاريخ، تنطوى على "اقتباس" أو "إيراد" كلمات من سياق إلى آخر. وهذا يعنى، من جهة أولى- وهذا هو موضوع الفصل الرابع- أنّ كلمات المستعمَرين يمكن "اقتباسها" أو "ترجمتها" أو "إعادة قراءتها/ إعادة كتابتها" من قِبَل المستعمِرين بطرائق تعيد تأطير الثقافة المستعمَرة لمصلحة السيطرة الكولونيالية، طرائق تستدعى الهنود مثلاً بوصفهم غامضين، طفوليين، شهوانيين، بدائيين، أفّاكين، وفوق ذلك كلّه خاضعين للحكم البريطانى. غير أنّه يعنى أيضًا- وهذا هو موضوعنا هنا فى الفصل الخامس- أنّ الرعايا مابعد الكولونياليين يمكن أن يستخدموا العمليات ذاتها فى تصفية استعمار عقولهم الفردية والجمعية. فإذا ما كانت الترجمة تستلزم على الدوام شكلاً ما من التحويل الثقافى - ومنظّرو الترجمة مابعد الكولونياليين يلحّون على أنها كذلك فعلاً - فإنّ السؤال يغدو **من الذى يحوّل ما يحوّله وكيف؟** وكذلك: **إذا ما كان التحول الثقافى الراهن أو الذى لا يزال مسيطرًا ضارًّا بمصالحنا، فكيف يمكن لنا أن نعيد ترجمة مصطلحاته بحيث نهندس تحولاً مختلفًا؟**

وكما لاحظنا، فإنّ نيرانجانا تسير على خطى فالتر بنيامين فى تصدير الحَرفيّة وإبرازها بوصفها الطريقة الأفضل للترجمة، حيث ترى أنّ "الاقتباس أو الإيراد هو بدوره قريب من **الحرفيّة** فى الترجمة. وهذا يعنى عند بنيامين بصورة

عامة أنّ وحدة الترجمة ليست الجملة بل الكلمة، وأنّ الترجمة ينبغى أن "تُمْسِك عن التواصل" وتعكس بدلاً من ذلك نحو الأصل أو تركيبه" (155:1992). ولكن كيف يمكن تطبيق هذه الأفكار فى الممارسة الحالية؟ لعل هذه هى المشكلة التى تمنع نيرانجانا من استكشاف ذلك النوع من فعاليات الترجمة الذى يكتشفه رفاييل فى الثقافة التاجالوجية: فليس واضحًا، لدى نيرانجانا أو أىّ من منظّرى الترجمة مابعد الكولونياليين الآخرين الذين يعتمدون بشدّة على بنيامين (مثل فينوتى)، كيف يمكن لـ"الإمساك عن التواصل" أن يغدو أداة فاعلةً فى تصفية الاستعمار، وفى تضامن الجماعة مابعد الكولونيالية للإطاحة بآثار الإمبراطورية الباقية. و"الإمساك عن التواصل" سبق أن خدم مقاصد وغايات اجتماعية متعددة على مرّ القرون، معظمها مرتبط بشكلٍ ما من أشكال التعمية والغموض: إخفاء الأسرار الدينية أو غيرها من الأسرار الداخلية لجماعةٍ ما عن أعين الخارجيين (انظر: روبنسون 1996)؛ إخفاء البدعة والهرطقة عن السلطات الكنسيّة (انظر: بيم 55:1994)؛ تمييز المعرفة الرفيعة وذوق النخبة الثقافية (انظر: روبنسون 1991:239–247، و1997a الجزء الثالث). فمن الصعب أن نتصوّر كيف يمكن قطّ لـ" الإمساك عن التواصل" أن تكون له آثاره واسعة النطاق على ثقافةٍ ما، لأنّ التواصل أساسىّ فى "نشر" أىّ أثر. وسوف نعود إلى هذه القضية فى الفصل السادس.

## فايسنت رفاييل وإساءة الترجمة

إنّ المهمّة "الإيجابية" أو"الطوباوية" التى يتولاها رفاييل تتطابق من بعض النواحى مع تلك التى رسمت نيرانجانا خطوطها العريضة. فرفاييل أيضًا، مثل نيرانجانا، مهتمّ بالترجمة من وجهة نظر الذات "المحلية"؛ أى بإمكانية استخدام المستعمَرين للترجمة كقناة لمقاومة القوة الكولونيالية. وهو، مثل نيرانجانا أيضًا، يعارض التصورات القومية أو المحلية عن الفردوس ماقبل الكولونيالى الذى دمّره المستعمِرون وينبغى أن يُستَعاد الآن. بل إنه يحتفى، أكثر مما تحتفى نيرانجانا، بالتغاير والهجنة، فكونه قد استُعْمِر يعطيه على سبيل المثال ثلاث لغات وخليطًا من التأثيرات الثقافية، لا يمكن أبدًا أن تُختَزَل إلى "المحلىّ" إزاء "الأجنبىّ" (انظر: رفاييل 1995).

غير أنّ رفاييل يتمتّع ببعض الميزات المنهجية التي يتفوّق بها على نيرانجانا. فهو عازم، في المقام الأول، ليس على الإقامة في ذاتيّته التاجالوجية مابعد الكولونيالية واستكشاف إمكانيات إعادة الترجمة من وجهة النظر تلك وحسب- وهو عمل يسهل على كل من نيرانجانا ورفاييل إنجازه أكثر من تشيفيتز بكثير-؛ بل هو مُهيّأ أيضًا لاكتشاف أدلّة على إعادة الترجمة تعود إلى أولى مراحل الفتح الإسبانيّ. وفي حين تتطلّع نيرانجانا قُدُمًا إلى مشروع مستقبليّ من إعادة الترجمة الجذرية، وبذلك تجد بعض الصعوبة في تصوّر الخطوط العامة الدقيقة لمثل هذا المشروع، فإنّ رفاييل يراه موجودًا أصلاً، متولّدًا عن المواجهة الكولونيالية- كيف أضفى التاجالوج معنى على المستعمرين الإسبان؟ ويرى أنّه يوفّر بذلك سلسلة كاملة من الاستراتيجيات الجاهزة لتصفية الاستعمار.

ومن الميزات الأخرى التي يتفوق بها رفاييل على نيرانجانا أنّه على الرغم من تشكيل مابعد البنيوية لفكره ذلك التشكيل بعيد الأثر، إلا أنّه لا يبدي ذلك الالتزام المنهجيّ بمقولة بنيامين الداعية إلى "الإمساك عن التواصل". ولذلك فإنّه بدلاً من رؤية الحرفيّة على أنّها الطريقة الملائمة أو الجذرية الوحيدة في الترجمة، كما تفعل نيرانجانا، يتمكّن من استكشاف سلسلة كاملة من "إساءات الترجمة" المختلفة التي تعمل بصورة لعوبة على تعقيد التواصل بين التاجالوج والإسبان وإعادة تأطيره دون أيّ زعم بأنَّ ذلك التواصل ضارّ بحدّ ذاته وينبغي تجنّبه. فرفاييل يشدّد مرارًا على أنَّ التاجّالوج قد اهتدوا إلى المسيحية بسرعة وتمثّلوا الطرائق الإسبانية بهمّة ونشاط مدهشين، مقتنعين أنّ التواصل مع المستعمرين بشروطهم (الأشد فعالية) هو وحده الذي يمكّنهم من البقاء سواء فرديًا أم جماعيًا. غير أنّهم فعلوا ذلك مع الثقافة تاجالوجية لطالما حيّرت الإسبان، وسمحت للتاجالوج، حتى في خضمّ تمثّلهم، بدرجة ما من درجات التحكّم والسيطرة:

> في تعاملهم مع صدمة الاستعمار، التمس التاجالوج طرائق لتدجين آثاره القالعة. فاهتمامهم باحتواء القلق الناجم عن جَمْعٍ من الدواليل الغربية هو ما حثّ التاجالوج على تملّك الأشياء الإسبانية. وعبر الترجمة والهداية، راحوا يرون في القشتالية والمسيحية إمكانية فصل أنفسهم عن القوى الجديدة التي تواجههم.
>
> (xix:1993)

ربّما كانٍ لنماذج "إساءة الترجمة" التى يكتشـفها رفاييـل بـين التاجـالوج مقابلاتها فى كلّ ثقافة مستعمَرة فى هذا العالم. فكلّ شعب مُخضَعٍ سوف يجد قنوات لا للمقاومة وحسب بل أيضًا للتفسير، والتعبير الثقافى، وممارسـات تتـيح لـه أن يحافظ على تضامن الجماعة وتكاملها فى وجه الهجوم الأجنبىّ. ومثل هذه القنوات لا بدّ أنٍ تكون طرائق مختلطة بصورة تكاد أن تكون دائمة، حيث تعتمد فى آن معًا على كلّ من المواد المحلية والمواد المستوردة التى جاء بها المستعمرون؛ وكلمـا كانت الآثار الباقية من المحلية قويّةً لدى المنظّر مابعد الكولونيالى قلّت إمكانيـة أن يرى هذا المنظّر أىّ شىء ذى شأن فى تلك القنوات. فبالنسبة لمن يحمـل النزعـة المحلية إما أن تكون قناة المقاومة محليةً صرفًا (وحسنةً تاليًا) أو ملوّثـةً بالهيمنـة الكولونيالية (ورديئة إذن). وكلما زاد ميل المنظّر مابعد الكولونيالى إلى الاحتفـاء بالهجنة- بما فيها جميع تلك القطع المتبقية عن الهيمنة الكولونياليـة الداخلـة فـى الخليط- بدا لديه واضحًا أنّ المستعمَرين يفيدون من ذلك **على الدوام**، وينتفعون به فى كفاحهم بطرائق متعددة.

وكما رأينا باختصار فى الفصل الرابع، فإنّ ذلك يعنى أنّه كلما زاد صـخب احتفاء المنظّر مابعد الكولونيالى بالهجنة، زاد احتمال أن يرى إلى الترجمـة فـى ضوء إيجابىّ أو "طوباوىّ"، بوصفها قناة للمقاومة والحفاظ على البقاء؛ وكلمـا زاد اتّكاء هذا المنظّر على رؤى الفردوس ماقبل الكولونيالى وشرور الإمبراطوريـة، زاد احتمال شَيطَنته للترجمة أيضًا.

وبعبارة أخرى، فإنّ بمقدورنا أن نعمّم على الجماعات المستعمَرة الأخـرى تلك الاكتشافات التى وجدها رفاييل بين التاجالوج بشـأن الترجمـات أو "إسـاءات الترجمة" المقاومة أو التى تعيد التأطير. لكن رفاييل مؤرّخ اجتماعىّ ولـن يسـعده مثل هذا التعميم. وهو يبيّن بإسهاب كيف خلق تاريخ الفتح الإسبانى الجيوسياسـى فى الفلبيين شروطًا تاريخية نوعية: فنظرًا للعدد القليل من الإسبان الـذين عاشـوا هناك فعليًا، كان انتشار اللغة الإسبانية متوقفًا على التبشير الإنجيلى أكثر مما كـان متوقفًا على القسر المباشر؛ ولذلك كان للكهنة أهمية تفوق أهميـتهم فـى الأمـاكن الأخرى؛ ولكى يعمل التبشير الإنجيلى عمله، كان من الضرورى أن يمـرّ عبـر الكرازة بالإنجيل بالألسنة المحلية. وعلاوة على ذلك، وبخلاف **العالم الجديد**، حيث غدت لغة النهوا اللغة الأساسية للهنود، فإنّ أرخبيل الفليبين لم تكن فيه لغة موحّـدة

(20:1993). وهذا ما جعل من الصعب على المبشّرين الإسبان أن يركّزوا جهودهم على "ترجمة" الـ indios إلى كاثوليك إسبان من الأخيار.

وفى الوقت ذاته، فإنّ بنى القوى المنزاحة فى مجتمع التاجالوج- أى واقعة أنّه كان على الزعماء أن يكسبوا دعم الجماعة عبر مختلف ضروب الإقناع والدهاء السياسىّ بدل أن يرثوا ذلك عبر البنى السلالية الثابتة- قد جعلت التاجالوج مقاومين ثقافيًا للأشكال الإسبانية والكاثوليكية من التراتبية الصارمة. ويرصد رفاييل فى مجتمع التاجالوج أنّ:

> مصطلحات مثل "القوة"، و"الطاقة الروحية"، و"الرجال الأبطال ذوو الشهامة"، قد كان لها جميعًا تصاريفها اللغوية الأسلوبية الرفيعة. وهذا يعنى أنّ إبراز السلطة والاعتراف بها قد كانا على الدوام مسألةً محليةً، وأنّ التعبيرات عن ذلك قد كانت مقترنة على نحو لا فكاك منه بالأعراف الدالّة الخاصة بجماعة أو مجموعة من الجماعات.
>
> (15:1993)

ولذلك فإنّ تراتبية اللغات الثابتة التى رأينا الإسبان يعززونها فى الفصل الرابع، حيث تقف اللاتينية فى القمة، والقشتالية فى الوسط، والتاجالوجية فى الأسفل، لابدّ أن تكون قد لفتت انتباه التاجالوج بوصفها غريبة وسخيفة. فهى لم تكن لتلائم شبكتهم الاجتماعية الإيديولوجية. كما كانت القواعد الصارمة التى فرضها المبشّرون الإسبان على التاجالوج غريبةً بالمثل، شأنها شأن تلك النماذج الطقسية من الاعتراف السرىّ الذى يُهْمَس به همسًا.

ويبيّن رفاييل، فى هذه الحالات وسواها، كيف تَمَثَّل التاجالوج النموذج الإسبانى بأقصى ما يمكنهم، وكانوا صادقين فى الظاهر (وربما فى الحقيقة) فى رغبتهم أن يغدو مثل الإسبان تمامًا، وكيف أثاروا حيرة المبشّرين الإسبان بـ"إخفاقهم" الذى كانت له دلالاته بطريقةٍ ما، كأن يأتوا إلى الاعتراف لكى "يعترفوا" بخطايا جيرانهم لا بخطاياهم. ومن وجهة نظر المبشّرين، كانت هذه "الإخفاقات" علامةً على غباء المحليين أو عنادهم. أمّا على النحو الذى يطوّر فيه

رفاييل وجهة نظر التاجالوج، فقد غدت هذه "الإخفاقات" علامات على مساهماتهم الفاعلة فى المواجهة الكولونيالية، ومحاولاتهم فهم الممارسات الإسبانية الغريبة بطريقتهم الخاصة.

كيف "تدبّر" التاجالوج هذه التجربة الكولونيالية؟ كيف ترجموا الأسبان وعقائدهم وممارساتهم إلى شيء مفهوم ويمكن تدبّره على نحوٍ أكثر ألفة؟ يبدأ رفاييل كتابه بمقطع من رواية كتبها القوميّ الفلبينيّ خوسيه ريزال عام 1886 بعنوان Noli me tangere، وفيها يلقى كاهن أبرشية إسبانى يُدعى بادرى داماسو عظةً طويلة طنّانة بالإسبانية والتاغولوغية. وبينما الجمع التاجالوجيّ يصغى إلى القسم الإسبانى من العظة مع أنهم لا يعرفون الإسبانية، كانوا يلتقطون نُتَفًا من الإسبانية يفهمونها، خاصةً أسماء العلم **سان دييجو** (القدّيس جيمس أو دييجو) **وسان فرانسيسكو** (القديس فرانسيس)، والguardia civil (الحرس المدنىّ أو رجال الشرطة) والـtulisan (اللصوص أو قطّاع الطرق):

> لاحظوا وجه الملازم المعتكر، وهيئة الواعظ العدوانية، واستنتجوا أنَّ هذا الأخير كان يوبّخ الأول لأنّه لم يلاحق اللصوص. وأنَّ القديس دييغو والقديس فرانسيس سوف يتوليان الأمر، على النحو المناسب تمامًا، كما تدّل صورة فى مانيلا تُظهِر كيف أوقف القديس فرانسيس الغزو الصينىّ بحزامه وحسب. ولذلك كان على المؤمنين أن يُسرّوا تمامًا وأن يشكروا الله على هذا العون، ولا يشكّوا فى أنّه ما أنْ يختفى اللصوص حتى يدّمر القديس فرانسيس رجال الشرطة أيضًا. ولذلك أصغى الجميع بكلّ انتباه إلى بادرى داماسو الذى تابع قائلاً... (ترجمة بريسيلا فالينسيا 197:1967).

يعلّق رفاييل (8:1993) على هذا "المشهد" قائلاً: "إنّه موسوم بتبادل يكاد أن يكون فوضويًا للدواليل التى تجعل من المستحيل النظر إلى موقف التاجالوج على أنّه إما أن يكون معارضًا تمامًا للنظام الكولونيالى كما مثّله الكاهن أو متعاونًا صراحةً مع هذا النظام". فالتاجالوج عازمون على ترجمة كلمات بادرى داماسو،

وذلك على وجه الدقّة لأنهم لا يفهمون سوى القليل منها. أما واقعة أنّ تأويلهم لهذه الكلمات يقوم على سوء ترجمة جذرية للعظة، التى تعنى بالإسبانية بمعركةٍ فى السماء بين قوى الخير وقوى الشرّ، فيمكن أن تؤخذ كعلامات على:

- غباء المحليين أو جهلهم لأنهم لا يفهمون الإسبانية بصورة أفضل،
- غباء الكاهن أو جهله لأنه لا يتكلم التاجالوجية بصورة أفضل،
- سوء نيّة المحليين لإساءتهم قراءة الكاهن بمثل هذه الفظاعة، أو
- سوء نية المبشّرين لمحاولتهم أن يفرضوا ديانة غريبة على شعب خاضع.

وبالمقابل، فإنّ رفاييل يقرأ هذا المشهد بوصفه مثالاً على تعقيد المواجهة الكولونيالية، وعلى الطرائق التى تعقّد بها التوقّعات والحاجات التواصلية المؤسَّسة ثقافيًا ولغويًا تلك التبادلات التى تبدو بسيطة فى الظاهر بين المستعمِر والمستعمَر:

> يبدو الأمر وكأنّهم [أى التاجالوج] قد رأوا فى تلك الكلمات إمكانيات أخرى، إمكانيات تفيد فى التخفيف من تلك الاعتداءات اللغوية التى لا تنتهى التى تُقْذَف عليهم من المنبر. وبقدر ما تحصل مثل هذه الإمكانيات العشوائية، فإنّ المستمعين المحليين يتمكّنون من إيجاد مكان آخر يمكنهم منه أن يواجهوا السلطة الكولونيالية؛ مكان يبدو مماسًا لموقع الخضوع الذى ينسبه إليهم كلٌّ من الأب داماسو وريزال. (3:1993)

وبعبارة أخرى، فإنّ المستمعين التاجالوج بـ"إساءتهم ترجمة" بادرى داماسو إنّما يترجمون أنفسهم خارج ما يدعوه رفاييل "موقع الخضوع المنسوب إليهم". ليس مرّة وإلى الأبد، بالطبع: فإعادة الترجمة- عبر- إساءة الترجمة يجب أن تكون مستديمة كيما تكون فاعلة، خاصة فى مواجهة قوة عسكرية واقتصادية وثقافية أعتى. كما أنهم لا يستطيعون قطّ أن يترجموا أنفسهم بصورة كاملة وتامة خارج موقع الخضوع؛ فدرجة ما من الخضوع هى حتمية فى سياقٍ كولونيالى.غير أنّ التاجالوج لا يكتفون بالإذعان السلبى للسلطة الكولونيالية. فهم ينخرطون على نحوٍ فاعلٍ فى تفاوض وإعادة تفاوضٍ لا نهاية لهما مع الشروط التى سيخضعون تبعًا لها للسلطة ويماثلون سلوكهم، وملبسهم، وكلامهم، ومعتقداتهم مع معايير هذه السلطة.

من الأمثلة القوية الأخرى المستمدّة من كتاب رفاييل كتاب توماس بِنْبِن ("الكتاب LibrongPagaaralan nang managa Tagalog nang uicang Castila الذى يمكن للتاجالوج بواسطته تعلّم القشتالية"،1610)، خاصةً الـ auit أو الأغنية التى يكتبها بِنبِن لقرائه التاجالوج، والتى تتناوب فيها العبارات التاجالوجية والقشتالية. وها هنا مقطع من هذه الأغنية:

O Amacon Dios, o gran Dios mi Padre;
Tolongan aco,quered ayudarme;
amponion aco, sedme favorable;
nang mayari ito, porque esto se acabe;
at icao ang purihin, y a vos os alaben.(1993:61)

أيها الإله أبى، أيها الإله العظيم أبى
أعنّى، أتوسل إليك أعنّى
اتّخذنى لديك، ومُنَّ علىَّ
وسوف أسبّحك، وسوف أمجّدك. (1993:62)

يلاحظ رفاييل (1993:64) فى هذه الأغنية أنَّ:

تعرّف أصوات القشتالية يمضى بالمستمعين المحليين إلى البيت التالى المكتوب بالتاجالوجية. ومن هناك، يمكنهم عندئذ أن يتطلعوا قُدُمًا إلى مجموعة أخرى من القوافى (الإيقاعات) بالقشتالية. وإذ يسمع المرء الـauit، فإنّه لابدَّ أن يتأرجح بين معنى لغةٍ وصوت أخرى. فالأصوات القشتالية الموقّعة تعيد، من جهة أولى، إنتاج نوعٍ من الأثر الاصطكاكيّ المرتبط ارتباطًا عابرًا برسالة الأغنية. ومن جهة أخرى، فإنَّ التكرار المنتظم للكلمات التاجالوجية المألوفة يوفّر للمستمعين إحساسًا بالارتياح من مهمّة توقّع انبعاث الكلمات القشتالية غير المألوفة ونهوضها من جديد. وبهذه الطريقة يعوّد المستمعون المحليون أنفسهم على صوت لغة غير لغتهم، ويمكنهم بذلك أن يتعرّفوا

> القشتالية على أنها تلك التى تأتى عندما يكون المعنى التاجالوجى مُزْجًا ومؤجَّلاً.

ومن هنا يستدل رفاييل على طراز تاجالوجى أو طريقة تاجالوجية فى الترجمة، وربما على نظرية أولية فى الترجمة الراديكالية، تختلف كثيرًا عن تلك التى لدى الإسبان. فالترجمة هنا لا تمضى، كما كان الحال فى أوروبا المسيحية خلال ما يقارب الألفين من السنين، عبر اختزال نصٍّ أجنبىّ ما إلى نَحْوِه التأسيسى ودلالاته والانطلاق منها فى إعادة بناء مكافئ محلىّ؛ بل تكون "إمكانية الترجمة قائمةً على قدرة المرء فى آنٍ معًا على أن يتوقّع الإزاحات المتعاقبة للغة المرء الأولى من قِبَل لغة ثانية، وأن يرى فى التكرار السمعىّ للثانية إمكانية العودة إلى الأولى" (64:1993). ففى هذه الترجمة ثمة حركة كرٍّ وفرّ، حركة مكوكية بين المألوف والأجنبىّ تتيح للتاجالوج أن يستوعبوا وأن يضبطوا إلى حدٍّ ما عدوان الأجنبى بالتلاعب به فى أغنية: فالكلمات القشتالية تغزو أو تقطع صوت كلماتهم وعباراتهم التاجالوجية المألوفة، تمامًا كما غزا الإسبان أو قطعوا الثقافة التاجالوجية؛ لكن التاجالوج فى الأغنية يقطعون القشتالية مرّة أخرى. "فظهور الإيماءات القشتالية فى شكل حميد يختلف عن ظهور الناطقين الأصليين بهذه اللغة" (64:1993). ويكون الشكل حميدًا هنا ليس لأن المغنّين التاجالوج يمكنهم أن يسيطروا على سلسلة عمليات القطع فى الأغنية وحسب، بل لأنّ كلّ قَطْعٍ قشتالى يتلوه مباشرةً قطع تاجالوجى.

هكذا تؤكّد الـ auit بصورة معبِّرة على تكافؤ بين المستعمرين الإسبان والمستعمَرين التاجالوج قد لا يكون واقعيًا تمامًا، لكنه يفيد كثيرًا فى تعزيز تضامن الجماعة، وبتعزيز هذا التضامن يمكن أن تقوم رؤية لتكافؤ المستعمِر/ المستعمَر أشدّ واقعيةً مما كان يمكن أن يكون عليه الحال بغير ذلك.

> ولذلك، فإنّه إذا ما أمكن القول إنّ أغنية بِنْبِن تنطوى على تصوّر تاجالوجىّ للترجمة فإنّ هذا التصوّر يكون مشروطًا- إذا ما استعرنا هذا المصطلح من فالتر بنيامين- بـ"مبدأ القَطْع". والترجمة بهذا المعنى لا يكون المقصود منها أن تتماشى مع ما هو طقسىّ أو شعائرىّ، حيث لا يُراد منها أن تستعيد فردوس النطق

> بلغة شفافة نقية. والمُراد لها، بالأحرى، هــو أن تنبّــه المحلّيين إلى الآثار القاطعة التــى تخلّفهـا القشــتالية وتعوّدهم عليها. وهكذا يكون لدى التاجالوج مثل بنــبن طريقة لإكساب أنفسهم مناعــةً ضــدّ صــدمة الفــتح الرهيبة. فالــ auit، إذ تبثّ أصواتًا قشتالية على هيئــة شذرات منفصلة بين الكلمات التاجالوجية، توفّر طريقةً للإشارةِ إلى اقتحامٍ خطير تقوم به قوةٌ خارجية. وبفعلها ذلك، فإنها تفترض موقعًا يمكن فيه للمحليين أن يقــوا أنفسهم خطر اجتياحهم بطوفان مــن الــدواليل غيــر المقروءة. (65:1993)

هكذا يجد رفاييل (112:1993) النموذج التالى:

(1) الإسبان يفتحون الفيلبين ويرغبون فى أن "يترجموا/ يهدوا" التاجالوج وسواهم من أهل البلد إلى رعايا مسيحيين أخيار للإمبراطورية الإسبانية.

(2) لتحقيق هذا الهدف يتعلمون التاجالوجية ويحاولون تحويلهــا علــى صــورة اللاتينية والإسبانية، فيفرضون عليهــا تهجئــة رومانيــةً وقواعــد لاتينيــة ويحاولون تحويلها إلى لغة مسيحية بأن يســتوردوا لهــا كلمــات "لا تقبــل الترجمة" مثل Dios وJesucristo.

(3) يحيّر التاجالوج، بل يصدمهم ويرعبهم تدفّق هذه الكلمات الغريبة إلى فضائهم اللغوى والثقافى.

(4) هذه الاستجابات الانفعالية القوية تجاه "الغزو" اللغوى (ظهور الغريــب فــى المألوف) تنبّه التاجالوج إلى أهمية تعلّم التعامل مع الإسبانية، وفهمهــا، بــل ربما التحايل عليها والمكر بها.

(5) ولذلك فإنهم يولون الدواليل الغريبة اهتمامًا شديدًا، ويطــورون اســتراتيجيات تعتمد القَطْع لــ"شرح" هذه الدواليل أو"فهمها". يقول رفاييل (121:1993): إنّ "ترجمة ما لا يُتَرْجَم قد اقتضت الإذعان لدواليل السلطة وفى الوقــت ذاتــه التملّص من المعنى والقصد اللذين يقفان خلف هذه الدواليل".

(6) هذه الاستراتيجيات، القائمة جزئيًا على جهل التاجالوج بالإسبانية واللاتينية، وجزئيًا على الاختلافات الثقافية المهمّة (لا مركزية القوة، الألعاب الإيقاعية والأحاجى التقليدية، إلخ)، تقصّر عن معنى المنطوقات والممارسات الإسبانية وقصدها، لكنها تولّد أيضًا فائضًا من النماذج التفسيرية التى تتيح للتاجالوج أن يستجيبوا للنشاطات الإسبانية المهمّة مثل الاعتراف وأن يُسْهموا فيها.

(7) هذه الاستجابة الإسهامية، مع أنها قد تُظْهِر التاجالوج للإسبان على أنهم أغبياء أو منحرفون، إلا أنّها توفّر للتاجالوج مبررًا وسياقًا للتفاعل مع المستعمِرين، وبذلك تساعدهم على الوقوف فى وجه الشعور بأنَّ الغرابة قد طغتَ عليهم أو اكتسحتهم. يقول رافاييل: "من يخفق فى الترجمة، لن يفضى إلا بدواليل لا يمكن فكّ مغاليقها خاليةً من المرجع والسياق، وبذلك يبدو للآخرين غريبًا تمامًا". (212:1993).

## سامية محرز والنصوص المولّدة

يبقى عمل رافاييل **الإصابة بالكولونيالية** واحدة من أولى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية وواحدًا من أخصب البحوث فى هذا الميدان، وذلك على وجه الدقّة لأنه يفتح كثيرًا من السُّبُل المثيرة ليس للبحث مابعد الكولونيالى وحسب بل للممارسة مابعد الكولونيالية أيضًا. والسؤال الذى يتلبّث مع نهاية كتاب رافاييل الذى يُعْنى بمجتمع التاجالوج تحت الحكم الإسبانىّ المُبْكر، هو كيف يمكن "ترجمة" اكتشافاته منهجيًا وثقافيًا بما يفيد حاضرنا ومستقبلنا؛ ومع أنَّ رافاييل نفسه (1995) كان قد أسهم فى مثل هذا المشروع للترجمة، فإنّه يبقى من الواضح أنّ هذا المشروع لا يزال فى مرحلة الطفولة المبكرة، ولا تزال ثمة حاجة لقدر هائل من العمل الذى ينبغى أن يُنْجَز.

وبقدر ما يقتضى ذلك المشروع سبرًا للهجنة واحتفاءً بها، فإنَّ بحث سامية محرز "الترجمة والتجربة مابعد الكولونيالية: النصّ الشمال أفريقى الفرانكوفونى"، الذى أسهمت به فى الكتاب الذى حرّره فينوتى (1992)، هو المكان الجدير بأن نلتفت إليه لكى نرى إلى المحاولات مابعد الكولونيالية الحديثة التى تَجْرى بقصد استخدام الهجنة الثقافية واللغوية استخدامها المناسب. وسامية محرز هى أستاذ

الأدب الإنجليزى والمقارَن في الجامعة الأمريكية فى القاهرة، وهى معنيّة على وجه التحديد بالأثر المشوِّش إنّما المنعش على المدى البعيد الذى ستتركه الهجنة اللغوية على نظرية الترجمة التقليدية التى لطالما اقتضت أو افترضت وجود لغةٍ مصدر ولغةٍ هدف محدّدتين ومميّزتين على نحوٍ واضح. وهى تلاحظ أنّه فى الوضع مابعد الكولونيالى، حيث تدوِّم اللغات وتمور عبر الحدود بغير انتظام، غالبًا ما يكون من الصعب أن نحدّد لغةً مصدرًا مفردة ولغة هدفًا مفردة:

> هذه النصوص مابعد الكولونيالية، التى غالبًا ما يُشار إليها بأنها "مولّدة" أو "metisses" نظرًا للطبقات الثقافية اللغوية التى تنطوى عليها أفلحت فى فَرْض لغةٍ جديدة تتحدى فكرة وجود النصِّ "الأجنبيّ" الذى يمكن ترجمته أصلاً إلى لغة أخرى. فمع هذا الأدب لم يعد بمقدورنا أن نكتفى بالعناية بتلك الأفكار التقليدية عن التكافؤ اللغوى، أو أفكار الربح والخسارة التى طالما حظيت باهتمام نظرية الترجمة. ذلك أنَّ هذه النصوص قد كتبتها ذواتٌ مابعد كولونيالية ثنائية اللغة تخلق لغةً "بينيةً" وبذلك تشغل فضاءً "بينيًّا". (121:1992)

فاللغة فى شمال أفريقيا الفرانكوفونى، شأنها فى معظم الأماكن، هى لغة متعددة الطبقات، والمراتب، متمايزة اجتماعيًا وثقافيًا سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات، وذلك نتيجةً لتاريخ الإمبراطورية فى تلك المنطقة، وتورد سامية محرز مثال عالم الاجتماع والروائىّ والشاعر المغربىّ عبد الكبير الخطيبى ونشأته ثلاثية اللغة، وتلاحظ أنه يقيم تراتبًا بين لغاته هذه: «اللهجة المغربية التى يتكلّم بها فى البيت، العربية الفصحى التى لا تُعلَّم إلا للأطفالِ المسلمين فى المدارس القرآنية، ولغة المستعمِر الفرنسية "المفروضة" التى تُعلَّم فى المدارس الفرنسية» (121:1992). غير أنَّ تراتب هذه اللغات يختلف باختلاف قطاعات المجتمع المغربىّ: فبالنسبة إلى البعض تكون الفرنسية فى القمة وبالنسبة إلى البعض الآخر تكون العربية فى القمة، أمّا بالنسبة إلى غيرهم، مثل الخطيبى، فاللهجة المغربية. غير أنَّ هذه اللغات الثلاث جميعًا تمور فى حيوات معظم المغاربة، ما يجعل سؤال اللغة "المحليّة" سؤالاً إشكاليًا على نحوٍ متزايد، بقدر إشكالية السؤال عمّا إذا كانت

اللغة "المحلية" أو"الأم" أو"الأولى" بالنسبة إلى تيجاسوينى نيرانجانا هى الكانادية أم الهندية أم الإنجليزية، وبقدر إشكالية السؤال عمّا إذا كانت لغة رفاييل هى التاجالوجية أم الإنجليزية.

وحين يكتب الكتّاب مابعد الكولونياليين، يكون اختيار لغة الكتابة أمرًا مشحونًا إلى حدٍّ بعيد. فهل ينبغى عليهم أن يكتبوا بلغة "القوة"، لغة المستعمر الأوروبى الحديث، الإنجليزية أو الفرنسية؟ أم بلغة المستعمِر القديم والمحلّى أكثر، الهندية أو العربية؟ فكلٌّ من هذين الخيارين يزيد من فرص قراءة الكاتب بين قرّاء يتعدّون حلقة قرّائه المحليين الصغيرة؛ وكلٌّ منهما يمكن أن يفضى أيضًا إلى اتّهامات بالخيانة الثقافية؛ وفى جميع الأحوال، فإنَّ استخدام لغة "عالمية" مثل الإنجليزية أو الفرنسية أو(بدرجة أقل) العربية لا يضمن، كما بيّن زوج سامية محرز، ريشار جاكومون، فى الفصل الثانى، بل ولا يسهّل كثيرًا قبول هذا الكاتب لدى العالم "الخارجى".

ولذلك فإنَّ الظاهرة التى تتفحّصها سامية محرز فى مقالتها هى تلك الأرضية الوسطى الاستراتيجية بين الكتابة بـ"لغة عالمية كبرى" والكتابة بـ"لغة عالمثالثية محلية"؛ أى ظاهرة خلقِ لغةٍ "بينيّة":

> من الأساسى والحاسم بالنسبة للنصّ مابعد الكولونيالى أن يتحدّى كلاً من نماذجه المحلية التقليدية والبنى والمؤسسات السائدة التى يقيمها المستعمِر، وذلك من خلال لغة قُدَّت حديثًا يمكن لها أن تنجز هذه الحركة المزدوجة. والحال، أنَّ الغاية النهائية لمثل هذا الأدب هى أن يهدم التراتبيات بجمعه معًا كلاً من "المسيطر" و"المتخلّف"، بتفجيره وبلبلته عوالم رمزية مختلفة وأنظمة تدليل منفصلة كيما يخلق بينها ضربًا من الاعتماد والتدليل المتبادلين.
>
> .(122–121:1992)

لقد جعلت الإمبراطوريةُ اللغة تراتبيةً، حيث لغة القوة الإمبراطورية فى القمّة ولغة المسودين، المُذَلّين، المستعمَرين فى الأسفل؛ ومع أفول الإمبراطورية، حيث

قاتلت جماعات محلية متعددة من أجل الصعود، ورأت كلٌ منها أنّ لغتها هي التي يجب أن تغدو الآن في القمة، كان أن اهتزّت هذه التراتبيات لكنها نادرًا ما دُمِّرت أو أطيح بها. فالفكرة الراسخة التي مفادها أن بعض اللغات أفضل جوهريًا من غيرها، وأنسب للحكم أو العلم أو الثقافة بطبيعتها، هي فكرة لا تموت بسهولة. أمّا ذلك الإبداع الاستراتيجيّ للغة هجينة "بينيّة"، لغة كريولية، فهو واحد من سبل الفرار المُلْهَمَةِ من هذه المناكفات القديمة، وهو سبيل يستعيد على نحوٍ لافت تلك الضروب المعقدة من التكيّف التي اعترت التاجالوج وأشار إليها رفاييل في كتابه. فبالنظر إلى ذلك الخيار المشحون بين رفض المرء لغة المستعمِر، ما يعني العجز عن التواصل مع أصحاب القوة، ورفضه لغته المحلية الدارجة، ما يعني العجز عن التواصل مع أصدقائه وعائلته، لماذا لا يلحّ على اختيار الاثنتين، والاثنتين معًا؟ فذلك يبدو على أنّه يخرق القواعد كما حدّدتها المعايير الكولونيالية، الأمر الذي يشكّل سببًا وجيهًا آخر للقيام بهذه المحاولة. فمثل هذا الأدب كما تقول سامية محرز، يهدف إلى دكّ التراتبيات. أو كما يقول الكاتب التونسي عبد الوهاب المؤدّب:

> الكتابة بالفرنسية "تُسلِمُنا" إلى الآخر، إلا أننا سندافع عن أنفسنا عن طريق الأرابيسك، الهدم، التيه، المتاهة، تغييب مركز الجملة واللغة الذي لا ينقطع بحيث يضيع الآخر كما في أزقة القصبة الضيقة. (124، أوردته محرز).

ويذكّر هذا أيضًا بما أسمته جلوريا أنزالدوا (1987) "الوعي المولّد الجديد"، وبتلك "الذوات المهاجرة" لدى كارول بويس ديفيز (1994)، وبالثقافات "الشتاتية" أو الشريدة التي يكتب عنها كثير من المنظّرين مابعد الكولونياليين: فالفكرة التي تحظى بشعبية مطّردة بين هؤلاء المنظّرين هي أن أفضل السّبُل للخروج من الطرق المسدودة هو "الضياع"، "الطواف على غير هدى"، وإيجاد أمل جديد للمستقبل في استعارات الدرب والمنفى والعبور والشتات. فما دمنا "حيث نحن"، ماكثين في تلك الأمكنة التي نشعر بأنها الأكثر ألفة وراحة، لا بدّ أن نبقى طوع بنان تلك الآثار المتعددة الباقية من الاستعمار؛ فتصفية الاستعمار هي ما يتمّ على الطريق، في الحركة، في التحول المستديم. وليس مصادفةً أنّ ذلك هو المكان الذي تحدث فيه الترجمة أيضًا.

[6]

# انتقادات

نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية هى نظرياتٌ أَجَدُّ وأكثر هامشيةً، من وجهة نظر المقاربات التقليدية، من أن تجتذب ذلك القَدْر الكافى من المتابعة النقدية، سواء كانت متابعةً محبّةً أم نافرة. وتنزع مراجعات الكتب التى ناقشتها مطوّلاً فى هذا الكتاب، أى عمل رفاييل **الإصابة بالكولونيالية**، وعمل تشيفيتز **شعرية الإمبريالية**، وعمل نيرانجانا **موقع الترجمة**، إلى التركيز على أوجهها مابعد الكولونيالية وتجاهل مساهماتها فى دراسة الترجمة. فمن الواضح أنَّ هذه الأخيرة لم تُعْتَبَر بعد فرعًا مستقلاً، خاصةً لدى العاملين فى أقسام الأدب المقارن، واللغات الحديثة، والتاريخ، والاتصال، ممّن قاموا بمراجعة هذه الكتب.

أمّا الانتقادات غير الرسمية، والحوارية، والطريفة التى وجّهها باحثو الترجمة المعروفون فهى انتقادات قليلة. وكما يبدو أنَّ منظّرى الترجمة مابعد الكولونياليين لا يقرءُون كثيرًا فى نظرية الترجمة السائدة، كذلك يبدو أنَّ نظراءهم السائدين لا يقرءُونهم كثيرًا. ولعلَّ كتاب نيرانجانا أن يكون قد قُرِئ أكثر قليلاً من كتاب رفاييل أو كتاب تشيفيتز، ربما لأنه يبدو أقل اهتمامًا بتاريخٍ كولونيالى محدّد قياسًا بدراسة رفاييل للتاجالوج أو دراسة تشيفتيز لاستعمار **العالم الجديد**. غير أنَّ الأمر يبدو كأنه قد بَهَت كثيرًا من باحثىّ الترجمة، فراحوا يتساءلون: ما علاقة كلّ هذه المادة الإثنوجرافية بنا؟ ما الذى يدفعنا إلى الاهتمام بترجمات تعود إلى القرن الثانى عشر؟ ما الذى **نفعله** بمثل هذه المقاربة؟

تحكى نيرانجانا كيف أمسك بها أحد المنظّرين البارزين من تيّار المنظومات المتعددة فى مؤتمرٍ فى هونج كونج وأنّبها لدقّها الأسافين بين الشعوب بكلامها الكثير عن العرق والكولونيالية وما شابه. فلماذا الإلحاح على الاختلاف بين البشر؟ لماذا كلّ هذا التأكيد على ما هو سلبىّ؟ ونظرية الترجمة متعددة المنظومات

أو"الوصفية" بتركيزها على المنظومات السياسية والإيديولوجية والطرائق التي تشكّل بها وتضبط ما يُتَرْجَم وكيفية ترجمته، هي واحد من أسلاف نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية الكبار؛ غير أنَّ هذا الباحث على وجه التحديد كان يرى أنَّ المنظّرين مابعد الكولونياليين (أم أنها نيرانجانا وحسب؟) قد مضوا بعيدًا في مناقشتهم للسياسة وتباينات القوة. أمّا من وجهة نظر مابعد كولونيالية، فمن المؤكّد أنَّ نظرية المنظومات المتعددة تبدو مداهنةً ومجرّدة، لا تقوم سوى على أساسٍ واهٍ من الاهتمامات السياسية.

وكنتُ قد نشرتُ مراجعةً لأعمال تشيفيتز ونيرانجانا في مجلة Translation and Literature (روبنسون 1993)، كما ناقشت في كتابي **الترجمة والتابو** تعليق نيرانجانا على قصيدة كانادية مقدّسة تعود إلى القرن الثاني عشر وترجمتها إيّاها (روبنسون 1996)، ثمّ كرّست قسمًا كاملاً من كتابي **ما الترجمة؟** (روبنسون1997a) للمقاربات التي تركّز على أجنبيّة الترجمة. فاسمحوا لي أن أختم، إذن، ببعض النقاط البارزة التي أشرت إليها في مناقشاتي تلك.

يدور نقدي لنظرية الترجمة مابعد الكولونيالية الذي ألمحتُ إليه في الفصلين الرابع والخامس، حول قضية الكيفية التي يتمّ بها تصوّر الترجمة، خاصةً (1) أدوارها المتعددة في الاستعمار، و(2) مناهج أو أساليب الترجمة التي تُعْتَبَر راديكالية بما يكفي لعدّها قوة إيجابية وفاعلة في تصفية الاستعمار.

(1) يتناول **القسم الأول** من هذه القضية ما إذا كان من الممكن تصوّر الترجمة بوصفها أداةً للإمبراطورية ضارة وخبيثةً صرف، كما يتصوّرها تشيفيتز، أم أنَّ من الممكن أن نتخيّل لها أيضًا ذلك الدور الإيجابي والبنّاء في تصفية الاستعمار، كما يفعل رفاييل على نحوٍ لافت تمامًا. ولقد سبق أن أشرتُ إلى أنَّ هذين الموقفين يتوقّفان على المدى الذي تصل إليه محليّة المنظّر مابعد الكولونيالي، فكلما زاد إضفاء المنظّر طابعًا مثاليًا على حالة "المحليين" ماقبل الكولونيالية وهجومه على الإمبراطورية بوصفها شرًّا مطلقًا، زاد لديه النزوع الواضح والحصريّ إلى شيطنة الترجمة بوصفها شيئًا يفعله المستعمِرون بالمحليين، وشكلاً من العنف الكولونيالي.

يتجلّى هذا النزوع بأوضح أشكاله لدى تشيفيتز الذي يقول في مقدمته: "لا أؤمن بالبرِّ الذي يدّعي تفهّم موقف الآخر، بل بالعدالة الاجتماعية التي لا تدّعي أيّ

شيء، لكنها تقيم لها أساسًا من سياسات قرابةٍ متخيّلة عبر حدود العــرق والجــنس والطبقة"، (xiv:1992). وهذا شعارٌ مابعد كولونيالى جيــد، لكــن تشــيفيتز يجــد صعوبةً بالغةً فى التمسّك به فى كتابه. فمن المستحيل، بالطبع، ألاّ تدّعى أىّ شيء، ولذلك نجد أنَّ تشيفيتز يدّعى أشياء متعددة: أنَّ حالة الأمريكيين الأصــليين ماقبــل الكولونيالية كانت حسنةً، وأنَّ الفتح والاستعمار والإبادة الأوروبية كانــت رديئـــة؛ وكذلك أنّه يفهم الثقافة الأمريكية الأصلية ماقبل الكولونيالية بما يكفى لأن يقوم بمثل هذا التمييز. فعلى طول الكتاب يقرن تشيفيتز الثقافة الأوروبية بـــ"نمطــيّ الإنتــاج الخراجىّ والرأسمالىّ"، ويقرن الثقافة الأمريكية الأصلية بـــ"النمط المنظّم قرابيًــا"، الذى يصفه بأنه "بعيد نسبيًا عن التراتبية، أو مساواتىّ، وغير متمركــز"، ويتميّــز "بحدود مفتوحة ومتبدّلة نسبيًا" (54,53:1991)، ومن الواضح أنَّ هذه محاولة بـــرّة لفهم (وتمييز) الآخر الأمريكى الأصلى، على الرغم من ادّعاء العكس.

والنمط المنظّم قرابيًا الذى يجد تشيفيتز أنّه مطابق للثقافة الأمريكية الأصلية (قبل وإلى حدٍّ ما بعد) الفتح الأوروبى هو نمط مماثل، بالطبع، لما يطرحه رفاييــل فى مجتمع التاجالوج ماقبل الكولونيالى. ونظرًا لندرة الأدلّة المتعلّقة بهاتين الحالتين الثقافيتين، ولطبيعة الأدلة المتوافرة المشكوك فيها – حيث أتى معظمها من مصادر إثنوغرافية أوروبية، جمع معظمها المبشّــرون والمــدراء الكولونيــاليون – فــإنَّ محاولات تشيفيتز ورفاييل فهم الطريقة التى كانت عليهـــا الأمــور قبــل الغــزو الأوروبى هى موضع ارتياب بصورة آلية. غير أنَّ هنالك فارقًـــا بـــين اســـتخدام تشيفيتز واستخدام رفاييل لهذه المواد. فرفاييل مهتمٌّ ببناء مواجهـــةٍ ديالكتيكيـــة أو متوتّرة بين التاجالوج والإسبان؛ وهو يروم أن يفهم كلا طرفى هذه المواجهة، وأن يرى إلى كلٍّ من التاجالوج والأسبان كمساهمين إنسانيين يسهمون فيها على نحــوٍ فاعلٍ ومعقّد. وعند رفاييل، أنَّ الأسبان والتاجالوج قد حيّروا بعضهم بعضًا؛ وكــان على كلِّ طرف أن يقوم بقفزات مفاهيمية هائلة لكى يفهم الآخر ذلك الفهــم الأشــدّ تشظيًا ونقصًا. وكلاهما لا يناسبان فى كثير من النواحى تلك المهمّة التى وُضِــعت على عاتقهما، أى فهم السبب الذى يدفع أولئك الغرباء والأجانب لأن يفعلـــوا مـــا يفعلونه.

أما تشيفيتز، من جهة أخرى، فينزع إلى تصـــوّر المســـتعمرين الإنجليـــز وتصويرهم على أنّهم فاعلون، فى حين ينزع إلى تصوّر الأمـــريكيين الأصـــليين وتصويرهم على أنهم منفعلون. فالأمريكيون الأصليون كانوا يعيشون على الأرض

ويفلحونها، ثم جاء الإنجليز وألقوا بشبكتهم الثقافية على ما رأوه - غياب الأسيجة، مثلاً - وراحوا "يترجمون" الهنود بتلك الطرق المتعددة التى حللها تشيفيتز بألمعية واضحة، عبر الاستعارة، وقانون الملكية، و translatio imperii et studii. فالإنجليز هم الفاعلون، المفكّرون، المترجمون، الآخذون؛ أمّا الهنود فهم المفعول بهم، والمُفَكَّر عنهم، والمترجَمون، والمحرومون. ومن مثل هذا المنظور، كان لابدّ لتأملات تشيفيتز عن الأنماط الثقافية المختلفة لدى الإنجليز والأمريكيين الأصليين أن تتشدّ بصورة يكاد يكون لا محالة عنها إلى تراتبيةٍ أخلاقية يغدو فيها الهنود ضحايا عاجزين وأبرياء لعدوانٍ خارجىّ شرير. وهكذا لا يكون النمط المنظّم قرابيًا - ما يجده تشيفيتز لدى الهنود ويجده رفاييل لدى التاجالوج - نوعًا من العدسة بالنسبة لتشيفيتز، أو نوعًا من الشبكة الثقافية التى يمكن أن نتصوّر أنَّ الهنود قد حاولوا من خلالها فهم الأوروبيين، كما هو الحال عند رفاييل؛ فذلك النمط المنظّم قرابيًا ليس سوى حالة ثقافية موضوعية أخفق الأوروبيون فى فهمها، وترجموها، ودمّروها. ومن الصعب كثيرًا على تشيفيتز أن يتلافى ذلك الموقف المحلوىّ الذى مفاده أنَّ الأمريكيين الأصليين كانوا يعيشون فى فردوس قرابىّ قبل أن يأتى الأوروبيون الرأسماليون ويطردونهم منه. بل إنَّ تشيفيتز لا يعمل ما ينبغى كيما يتلافى مثل هذا الموقف، الذى يبدو كأنه يملى عليه كامل سجاله.

والنتيجة، كما قلتُ، أنَّ الترجمة تتمُّ شيطنتها على مدى كتاب تشيفيتز. فهى إحدى الأدوات الأساسية التى استخدمها الأوروبيون لسرقة أرض الهنود، وتحويل بعضهم إلى أوروبيين زائفين وقتل البقية. ويبدو أنَّ تشيفيتز يتحرّك صوب شيطنة الترجمة هذه عبر منزلق من الثنائيات:

| | |
|---|---|
| الترجمة بوصفها مشكلة تقنية | الترجمة بوصفها مشكلة سياسية. |
| نظريات التكافؤ | النظريات مابعد الكولونيالية. |
| الألسنية بوصفها سياسة تعمية | سياسة إزالة التعمية. |

**المنزلق:** تفكيك ضروب التعمية السياسية يفضى إلى اهتمامٍ بثنائيات الذات-الآخر الإشكالية.

| ذات | آخر |
|---|---|
| أوروبى | أمريكى أصلى |

| | |
|---|---|
| متحضّر | همجىّ |
| مغلق | ومسيّج مبعثر |
| أهلىّ | أجنبىّ |
| سوىّ | منحرف |
| صحيح | استعارىّ |
| كتابىّ | شفهىّ |
| رأسمالىّ | قرابىّ |
| نقاش فاعل للذات | تأكيد متنازل للذات |

**المنزلق:** إذ يحرّم على نفسه محاولة فهم موقف الآخر، فإنه يطرح بدلاً من ذلك تفحصّ **الصور** (الترجمـات) الأوروبية عن الآخر، ما يؤدّى إلى اهتمـام بالصـور "الحسنة" و"السيئة".

| | |
|---|---|
| صور سلبية | صور إيجابية |
| أصوات صامتة | أصوات معبّرة |
| ترجماتٌ تمثّلية | ترجمات نوستالجية |

**المنزلق:** "كلّ تعبير عن الآخر إنما يُسكتُ الآخر، لكنَّ كلّ إسكات للآخر أو قمع لصوته يشتمل على آثار من الإفصاح أو التعبير الذى تمّ إنكاره، (والذى يمكن تاليًا إنقاذه أو استرداده)، (روبنسون121:1993).

وكما قلت فى غير مكان (121:1993-122)، فإنَّ هذا هو الطريق المسدود الذى تُوصلُ تشيفيتز إليه تأويليته السلبية أو"الإيديولوجيـة"، دون أن يسـعى إلـى الفرار منه صراحةً. غير أننى أحسُّ أنَّ فى كتابه انزلاقًا آخر بين أقطـاب ثنائيـة تبدأ، ولو بصورة غير واعية، بطرحِ تأويليةٍ إيجابيةٍ أو طوباويـةٍ: انزلاقـا بـين الترجمة واللاترجمة، بين المحاولة التملكية الرامية إلى الإفصاح عـن شـىء مـا يخصُّ الآخر، ونقله، وتوصيله، أو"تبنّيه" كما يقول جـورج شـتاينر، وبـين إرادة المرء الغامضة أن ينغمس فى ثقافة أجنبيـة دون أن يسـتعمرها، أن يكـف عـن الترجمة ويبدأ بالإصغاء، أن ينفتح على "أسرار" ثقافـة غربيـة دون أن يحـاول

بالضرورة تحويل ما يتعلّمه إلى الإنجليزية، لغة المستعمِرين الملوَّثة. وتشيفيتز، ذلك الأكاديمى الأمريكى الأبيض الذكر المدفوع إلى الإفصاح، يحسّ أنّه مشدود صوب الترجمة دون أن يقوى على فعل شىء (ومن منّا الذى لا يحسّ بذلك؟)، ومشدود إذن إلى سياسات الإمبراطورية الغازية (ما إنْ يزيل التعمية عن سياسات الترجمة)؛ وشعوره بالعجز، وإحساسه إنه لا يستطيع أن يفعل أىّ شىء سوى الإفصاح عن شعوره بأنّه واقع فى شرك، هما ما يدفع تأويليته السلبية. أما تأويليته الإيجابية فتقوم على اتّباعه جوجان إلى تاهيتى أو الماركويساس - أو ربما، ما دامت هاتان الجزيرتان الفردوسان مستعمرتين الآن من أجل السياحة ومن قبلِها - إلى لا مكانٍ ما آخر أو يوتوبيا "لم تمسّها" بعد يد الإمبريالية الغربية- وعدم العودة، بل وعدم الكتابة: أى أن يترك نفسه تتمثّلها ثقافة غير غربية دونما خطة "لترجمتها". ومثل هذا المنظور هو بالنسبة للأكاديمى الغربى أشدَّ إغواءً ورعبًا من أن يقلّب فيه النظر، وتشيفيتز لن يسمح لنفسه بأن يطرح فى كتابه مثل هذه الإمكانية؛ غير أنّها تبدو لى على أنها النهاية الحتمية لسجاله.

(2) يُعنى **القسم الثانى** من القضية بما إذا كان هنالك نمط واحد وحسب "راديكالىّ" حقًا من الترجمة يمكن أن يكون فعّالاً فى عملية تصفية الاستعمار، كأن تكون كذلك تلك الحَرْفيّة الجديدة، أو النزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبىّ المتحدّر من التراث الرومانتيكىّ الألمانىّ من الأخوة شليجل، وجوته، وشلاير ماخر، وهمبولت، وصولاً إلى بنيامين، كما يلحّ كلٌّ من نيرانجانا وفينوتى، أو أن تكون كذلك تشكيلة متبدلة كاملة من أنماط "إساءة الترجمة" الشعبية اللعوبة التى يُرى أنّها أشدّ فعالية- فضلاً عن كونها موجودة أصلاً- كما يزعم رفاييل. وتبدو هذه المواقف بدورها على أنها تتوقّف على مدى نخبوية المنظّر مابعد الكولونيالى الثقافية: فكلما زادت هذه النخبوية، أى كلما زاد انشداد المنظّر إلى معايير الذوق التى تتمسّك بها النخب الثقافية بما تواجهه من صعوبة (أو من تعذّر نسبىّ) فى الوصول إلى الجماهير، وبما تنطوى عليه من نقد فكرىّ صريح (خاصةً مابعد البنيوية)، نزعت الترجمة بوضوح وبصورة حصرية لأن تكون مزدوجة أو ثنائية بوصفها إمّا (أ) تواصلية، توصيلية، تمثّلية، توطينية، وتاليًا جزءًا من المشكلة، أو(ب) غير تواصلية، غير توصيلية، غير تمثّلية، تحافظ على الطابع الأجنبى، وتاليًا جزءًا من الحلّ.

وهذا الموقف بات مقترنًا بقوة مع لورنس فينوتى، الذى بحثه وقدّمه بلا كلل أو ملل فى تشكيلة من سياقات الترجمة العملية فى كتاباته وفى محاضراته حول العالم. غير أنّ هذا الموقف يتجلّى بأبرز صوره، كما رأينا فى كتاب نيرانجانا **موقع الترجمة**، كما يلمع إليه تشيفيتز بصورة عابرة (135:19991). والفكرة الدافعة وراء هذه المجموعة من الافتراضات هى أنّ الترجمة التمثّلية أو التوطينية، التى اعتدنا على تسميتها ترجمة "معنى مقابل معنى"، هى أداة أساسية من أدوات الإمبراطورية حيث تشجّع القوة الكولونيالية (أو الثقافات "القوية" أو"المهيمنة" بصورة أعمّ) على ترجمة النصوص الأجنبية إلى مصطلحاتها الخاصة، فتجتثّ بذلك الاختلافات الثقافية وتخلق حولها منطقة دارئةً من "التماثل" المتمثَّل أو المستوعَب. ولذلك فإنّ أبناء الثقافات المهيمنة لا يتعرّضون قطّ للاختلاف الحقيقى، لأنهم محميّون استراتيجيًا من تجربة ما هو أجنبىّ، تلك التجربة المثيرة للاضطراب. وهم محميون ليس من خلال الترجمة التمثلية وحسب، بل من خلال فنادق الخمسة نجوم فى بلدان العالم الثالث وما شابه. أما أبناء الثقافات الهامشية فهم مضطرون لأن "يكتبوا من أجل الترجمة"، ولأن يصوغوا تعبيراتهم الثقافية مسبقًا بحيث تلبّى التوقّعات المهيمنة. وبهذه الطريقة، فإنّ التنوع يُطرَد من العالم بالتدريج، ونكون جميعًا أفقر بما لا يقاس.

أما دواء ذلك، عند دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ مابعد الكولونياليين، فهو نمط من الترجمة مُصَمَّمٌ لكى يحافظ على الاختلاف والتنوع ويؤكّد عليهما من خلال التمسّك الدقيق بحدود النص المصدر ومعالمه. ولقد سبق لى أن قدّمت نقدًا مسهبًا لهذا الحلّ (روبنسون: 123:1993, 1996a, 1996b)، وهو نقد يمكن إيجازه بما يلى:

(أ) ليس من الواضح أنّ بين الترجمات التى تبقى على الطابع الأجنبىّ والترجمات التوطينية كلّ ذلك الاختلاف من حيث تأثيرهما على الثقافة الهدف. فالترجمات جميعًا تقوم على تأويلات، والتأويلات لا بدّ أن تتنوع من مترجم إلى آخر؛ وليس من الضرورى أن تشكّل الترجمات التى تبقى على الطابع الأجنبىّ إضافة إلى التعدد القائم فى هذا الوضع. وعلى سبيل المثال، فإنّ الفصلين السادس والأخير فى كتاب نيرانجانا يتألفان إلى حدٍّ بعيد من مناقشتهما لثلاث ترجمات لقصيدة مقدسة تعود إلى القرن الثانى عشر،

وتُنسَب إلى اللاما برابو. وهى تهاجم الترجمة الأولى بوصفها ترجمة أُضفِىَ عليها الطابع المسيحىّ؛ والثانية (التى قام بهـا أ ك.رامانوجـان) بوصـفها ترجمة أُضفِىَ عليها الطابع الرومانسىّ. أما الترجمة الثالثة، وهى ترجمتهـا، فتقدَّم على أنها "ترجمة" حرفيّة على نحوٍ راديكالىّ جذرىّ، من ذلـك النـوع الذى تعتقد أنه يُسهِمُ فى تصفية الاستعمار. غير أن ما تأتى به نيرانجانا إلـى مهمة الترجمة ليس منهجًا جديدًا فى الترجمة (مثل الإبقـاء علـى الطـابع الأجنبىّ مقابل التوطين) بقدر ما هو تأويل خاص، تأويل يمليه الفكر مابعـد البنيوىّ. وعلى سبيل المثال، فإنَّ آخر بيتين من القصيدة:

Guhesvara, ninu jyotirlingavadare
upamisi nodaballavarillyya

كان قد ترجمها كلٌّ من إس.سى.ناندنمات، ول.م.أ. مينيـزيس، ور.سـى. هايرمات على النحو التالى:

O Guhesvara, if Thou becom
The effulgent linga,
There be non
Thy glory to match

وقد ترجمتها رامانوجان على النحو:

O lord of caves,
if you are ligt
There can be no metaphor

أما نيرانجانا فقد ترجمتها على النحو:

Guhesvara, if you are become the linga of light,
Who can find your figuration

وترى نيرانجانا أنَّ ترجمة كل من ناندنمات/ مينيزيس/ هايرمات قد أُضـفى عليها الطابع المسيحىّ صراحةً، كما يشير وضع كلمة "effulgent" (مقابـل كلمـة jyoti "light") وكلمة "glory" (التى لـيس لهـا مكـافئ كانـادىّ)، وأنَّ ترجمـة رامانوجان هى ترجمة رومانتيكية صريحة، كما يشير وضـع كلمـة "metaphor" (مقابل upama "comarison")؛ غير أنَّ اختيارها كلمة "figuration" كمقابل لكلمة

"compartion" upama يدين لما بعد البنيوية أكثر مما يدين للنزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبىّ. وهى تساجل أيضًا ضدّ إغفال رامانوجان اسم الإله الكاناديجىّ، Guhesvara، ورمزه الذى هو الـ linga ؛ غير أنّ ترجمة نائدنمات/مينيزيس/هايرمات "ذات الطابع المسيحىّ" تبقى على كليهما صراحةً. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن لإحدى هذه الترجمات أن تكون "أفضل" أو "أسوأ" من سواها فيما يتعلّق بمشروع تصفية الاستعمار فى الهند.

(ب) إنّ تأثير الترجمات التمثّلية وذات الطابع الأجنبىّ على قرّاء اللغة الهدف ليس بالتأثير الأحادىّ الكلّىّ ولا بالتأثير الذى يمكن التنبؤ بضرره أو الاحتفاء به (واستقباله) كما يزعم دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ. وثمة افتراض ضمنىّ لنوع استجابة القارئ يقف خلف النظريات التى تدعو إلى الإبقاء على الطابع الأجنبىّ، ومفاده أنّ الترجمة التمثّلية سوف تبلّد عقل قارئ اللغة الهدف، وتفرض نوعًا من التعمية المهيمنة الغبية التى تسدّ الباب على نحو متزايد أمام الاختلاف الثقافى، فى حين أنّ الترجمة التى تدعو إلى الإبقاء على الطابع الأجنبىّ ترتفع ب "ال" قارئ فى اللغة الهدف صوب الفكر النقدى والتقدير المتجدّد للاختلاف الثقافى. وبعبارة أبسط، فإنّ مفاد هذا الافتراض هو أنّ الترجمات التمثّلية تستعمر (تواصل استعمار) القارئ، وتفرض الهيمنة الكولونيالية على تفكيره، فى حين أنّ الترجمات التى تُبقى على الطابع الأجنبىّ تصفّى (تساعد على تصفية) استعمار القارئ، وتقوّض الهيمنة الكولونيالية وبذلك تفضى إلى فعل سياسى وثقافى يخدم التحرر المطّرد من الماضى الكولونيالى.

والحال، أنّ مثل هذا الافتراض لا يعدو كونه أحد المزاعم المجرّدة التى لا أساس لها فى وقائع التفاعل الإنسانى التواصلية المعقّدة. وحين يقوم المجمَع التاجالوجى بترجمة عظةَ بادرى داماسو ترجمة تمثلية، هل تعزّز ترجمتهم التمثّلية هذه عمل الاستعمار الإيديولوجي؟ بالطبع لا. وحين يهاجم دُعاة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ الترجمات التمثّلية، فإنهم يعنون ترجمات تقوم بها ثقافة مهيمنة لثقافة خاضعة؛ غير أنّ وجوب اعتبار ترجمات التاجالوج التمثّلية لبادرى داماسو استجابةً إيجابية يشير إلى أنّ ما يهاجمه دُعاة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ فى الترجمات التمثّلية ليس واقعة أنها تتمثّل نصًا أجنبيًا إلى معايير داجنة (محلية)، بل أن لهذه العملية أثرًا ضارًا على **شعب ما**.

وحتى لو ركّزنا بصورة أشدّ تحديدًا على الشعب الذى يعتقد دعـاة الإبقـاء على الطابع الأجنبىّ أنّه يتأثّر بشكلٍ مؤذٍ بالترجمات التمثّلية، فإنه ليس من الواضح أن الترجمات التى تُبقى على الطابعِ الأجنبىّ هى بالضرورة أكثر إفادة. وكثير من القرّاء يقرنون الخرافة الاستراتيجية فى نصٍّ أُبقِىَ على طابعه الأجنبىّ بالخطـاب السلطوىّ فى الكتب المدرسية، ولغة القضاء..إلخ؛ بحيث يبدو أشدّ "استعمارًا" مـن بعض الترجمات التمثّلية اللعوب والمحرِّرة. وعنـد بعـض القـرّاء أنَّ الغرابـة المستملحة فى النصوص التى أُبقِىَ على طابعه الأجنبىّ – على سبيل المثال، إذا ما تمّ "الإبقاء على الطابع الأجنبىّ" فى العبارة الإسبانية

el muundo es panuelo

على النحو **العالم هو منديل** بدلاً من "تمثّلها" على النحو إنّه **عـالم صـغير**– فإنّ ذلك يجعل مؤلّفيها، والثقافة المصدر عمومًـا، يبـدون طفـوليين، متخلفـين، بدائيين، وهذا على وجه الدقة هو عكس ما يُفترَض أن تواجهه الدعوة إلى الإبقـاءِ على الطابع الأجنبىّ. كما يبدو اختزاليًا على نحـوٍ لا يطـاق أن نـزعم أنَّ لكـلِّ الترجمات التمثّلية نمطًا واحدًا من الأثر السلبىّ علـى جميـع القـرّاء، وأنَّ لكـلّ الترجمات التى تُبقى على الطابع الأجنبىّ نمطًا واحدًا من الأثر الإيجابىّ على جميع القرّاء.

وعلى أىّ حال، فإنَّ التمييز بين "الإبقاء على الطابع الأجنبىّ" للنصّ و"تمثّله/ توطينه" هو تمييز يقوم على لسانيات ساذجة. وبالنسبة لدعاة الإبقاء علـى الطـابع الأجنبىّ مابعد الكولونياليين، فإنَّ "المألوف" هو مجال من اللغة أو الثقافـة محـدّد وضيق قائم على إيديولوجيا الطبقة السائدة وعلى "لغة عادية" قمعية وبائخة. ولذلك، فإنّ الترجمة إلى هذه اللغة "المألوفة" أو "العادية" تعنى، على الـدوام، أن يُفـرَضَ على النصّ ذلك التقييد المهيمن، الذى دعاه فينوتى "السلاسة" أو"الخفاء". غيـر أنَّ هنالك ضروبًا لا نهائية من "الألفة" أو "العادية" فى لغةٍ ما، ومن المؤكّـد أنهـا لا تعمل جميعًا على سَجنِ مستخدميها فى زنازين عقلية مهيمنة أو كولونياليـة. ومـا يبدو "مألوفًا" أو "عاديًا" أو "سلسًا" ليس خاصية جوهرية لكلمةٍ أو عبارة مـا؛ ففـى بعض الأحيان يكون مبنيًا من خلال الاستخدام المديد، بحيث يبدو جوهريًا (مـع أنَّ من الممكن تغييره وسوف يتغيّر، بمرور الزمن)، غير أنّه فى بعض الأحيان يكون مرتبطًا بالحالة والوضع ليس غير، بحيث أنَّ سكّ كلمة جديدة، كلمة لم يسمع بهـا

أحدٌ قطّ من قبل، يلفت انتباه كل من يكون حاضرًا بقوة سداده وتولد كلمة جديدة. واللغات التى تبدو فى الظاهر "اختزالية" أو "تمثّلية" أو"سلسة" يمكن "الإبقاء على طابعها الأجنبىّ" أو "تنزع إلفتها" بمجرد قراءتها بنبرة صوت مختلفة- تهكمية، ساخرة، غاضبة، مخيفة، طنّانة..إلخ- ويمكن لممثّل أو متكلّم جيد أن "يطبّع" أغرب العبارات وأشدّها أجنبيّة، فلا يلاحظ أحد أى شىء خارج المألوف.

(ج) فى تشككهم العميق بما هو شعبىّ وشعبوىّ، وفى ارتيابهم بأنّ أىّ تعبير ثقافى يسعى وراء الجمهور الواسع هو بالضرورة اختزالىّ، وتمثّلىّ، ولا بدّ أن يكون ذا أثر كولونيالى بدل أن يسهم فى تصفية الاستعمار، فإنّ منظّرى الترجمة من دعاة الأجنبية هم نخبويون أصلاً. ولقد كافح المنظّرون ذوو الميول اليسارية مثل فينوتى ونيرانجانا بشجاعة لنقض هذه النخبوية، ووضع الأجنبيّة فى خدمة سياسة متمردة ومناهضة للهيمنة، غير أنّ القفزة المتخيّلة التى يُفتَرَض بها أن تجعل هذا التحول ممكنًا هى قفزة يصعب القيام بها. فنيرانجانا أيضًا تتبع بنيامين فى "إمساكه عن التواصل"؛ وذلك على وجه الدّقة لأنها هى أيضًا مثل بنيامين، تبدو كأنها تتصوّر الجماهير الواسعة التى يريد المترجمون فى العادة أن يتواصلوا معها على أنها جماهير محافظة على نحو خطير وتنزع إلى كبت الاختلاف. فلقد سعى وليم جونز وسواه من المترجمين البريطانيين الأوائل فى الهند إلى استدعاء الهند بوصفها تابعة لبريطانيا وخاضعة لها عن طريق ترجمة القوانين والأدب، والنصوص المقدسة الهندية إلى الإنجليزية لجمهورٍ هندىّ واسع؛ ولقد حقق هذا المشروع نجاحًا هائلاً لدرجة بات من المفترض معها اليوم أن يُشتَبَه فيه كليًا. و"تصفية استعمار" الهند باستخدام طرائق مماثلة، والسعى إلى استدعاء الهند من جديد بإيصال هند مختلفة إلى الجمهور الهندىّ الواسع، يعنى إعادة استعمار البلد، وليس تصفيةَ استعماره. ومن هنا أهمية "الإمساك عن التواصل".

ومن الواضح أن ثمة خطأ خطيرًا فى هذا المنطق. صحيح أن شيئًا مختلفًا ينبغى أن يُعمَل؛ ولكن هل التواصل، خاصةً التواصل مع جمهور واسع، هو المتّهم؟ فالتر بنيامين، المفكر الألمانىّ الذى عاش فى القرن العشرين وتمثّل قرونًا من النخبوية الثقافية، يقول أجل، التواصل هو المتّهم؛ ولذلك فالتواصل هو المتّهم.

(د) مثل سلفه الذى يميّز بين الترجمة "معنى مقابل معنى" والترجمة "كلمة مقابل كلمة"، فإنّ التمييز بين الترجمة "التمثّلية" والتَرجمة "التى تُبقى على الطابع

الأجنبيّ" يفترض انفصالاً قاراً بين اللغة المصدر واللغة الهدف. فالترجمة التمثّلية هي ترجمة تتّخذ جميع القرارات الترجمية بالعلاقة مع لغة أو ثقافة هدف مستقرة وموضّعة؛ أما الترجمة التي تُبقي على الطابع الأجنبيّ فهي ترجمة تبدي ولاءً قوياً للغة أو ثقافة مصدر مستقرة أو موضّعة. فما الذي يحدث عندما تبدأ نصوصٌ مابعد كولونيالية، أصلية ومُتَرْجَمة على السواء، بالسكنى في منطقة وسطى أوهجينة بين "المصدر" و"الهدف"، كالنصوص التي تناقشها سامية محرز على سبيل المثال؟ ما الذي يحدث حين تنتج مجموعة من البشر وتستهلك في آنٍ معًا أصولاً وترجماتٍ في انزلاق كريوليّ لعوب بين اللغات، وتشغل على نحوٍ متبادل دوريّ الكاتب والقارئ، المتكلّم والمستمع؟

في أعماله الأحدث، خاصةً عمله المُعَنْوَن **خفاء المترجم** (1995)، بدأ فينوتي بالانتقال صوب موقف يلائم هذه المناطق الوسطى الهجينة مع النزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبيّ؛ غير أنَّ هذه النقلة، على الرغم من براعتها، لا تحل المشكلات الكبرى التي أوردتها آنفًا. فحين يتقدّم النزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبيّ ذلك التقدّم المتزايد ليغطّي كلاً من توجّه الترجمة الحرفيّة التقليدية صوب النصّ المصدر وتصورات لغوية ضبابية مختلفة تتعلّق بالمصدر- الهدف، والترجمة الأصلية، وضروب التمييز بين الكاتب والقارئ، فذلك ببساطة يجعل من الترجمات "التوطينية" أو "التمثّلية" كبش فداء أو خيال مآتة. هكذا تغدو "نزعة الإبقاء على الطابع الأجنبي" مصطلحًا جامعًا للترجمات التي تروقني وتروق الناس من أمثالي (لأنها صعبة، لأنها تتطلّب معرفة خاصة، لأنها تحقق آثارًا غير عادية لا يقدر على إدراكها وتقديرها سوى قلّة قليلة)، ويغدو "التوطين" مصطلحًا لكل شيء آخر، كل ما يُشرى بكميات كبيرة من قبل جمهور واسع ويُحتَفى به من قبل أولئك الذين يكتبون مراجعات الكتب لذلك الجمهور. وإذا ما كان التمييز يبدو صعب التحديد بأيّ قدْرٍ من الدقة العلمية، فذلك لأنه محكوم إلى حدٍّ بعيد بهذه العوامل الاجتماعية التي يتحدد على أساسها داخل الجماعة/ خارج الجماعة، والاشتمال/ الإقصاء، العارفون/ العامّة، ولا علاقة له بأي شيء متأصّل في النصوص ذاتها، وفي القرارات اللغوية التي يتّخذها مترجمو هذه النصوص. صحيح أنّ هنالك "اتجاهات" نصيّة عريضة يمكن لأولئك الذين يعرفون، أولئك الذين يمتلكون "ذائقة"، أن يدركوها؛ غير أنَّ أيَّ محاولة لإعطاء هذه الإدراكات

سريعة الزوال شكلاً دقيقًا لا بدَّ أن تنهار بسرعة وتتضاءل إلى مجرّد نزعة انطباعية مبهمة.

غير أنَّ كلا هذين النقدين لنظرية الترجمة مابعد الكولونيالية- أى نقدها بأنَّ العناصر المحلية والنخبوية لا تزال باقيةً فيها، ونقدها بأنها تصوّر الترجمة في بعض الأحيان ذلك التصوير الضيق والأحادى إما على أنّها مضرّة أو نافعة أصلاً - لا يعنيان فى النهاية سوى أنَّ النزعات الكولونيالية لا تزال باقية هنا، شأنها في كلٍّ مجال آخر من مجالات التجربة مابعد الكولونيالية. فنظرية الترجمة مابعد الكولونيالية لا تزال في مرحلة طفولتها إلى حدٍّ بعيد؛ والمدهش ليس أنَّ هذه المشكلات لا تزال باقيةً، بل أنّها قدّمت مثل هذه المجموعة الألمعية من الأعمال.

# مَسْرد مصطلحات

**التمثّل** (Assimilation): العملية التى يبلغ من خلالها تغيّرُ مجموعةٍ أو فردٍ ذلك الحدّ الذى يتكيّف عنده مع مجموعة أخرى، ويتلاءم معها على نحوٍ أفضل.

**التمثّلية** (Assimilationism): الاعتقاد بأنَّ على الجماعات الأقلوية أن تتمثّل معايير الأكثرية فى مسلكها، وملبسها، ولغتها، وقناعاتها.

**الترجمة التمثّلية** (Assimilative Translation): مصطلح يستخدمه منظّرو الترجمة من دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ، لوصف ما يعتبرونه أسوأ أنواع الترجمة، أى تلك الترجمة التى تتمثّل قيم الثقافة الهدف واللغة الهدف فى ترجمتها النصّ الأجنبىّ. وهى الترجمة التى كانت تدعى تقليديًا باسم الترجمة "معنى مقابل معنى" كما تُدْعى "الترجمة التوطينية".

**الثقافة الحدودية** (Border culture): الثقافة الهجينة التى تتواجد فى منطقة الحدود على كلا جانبى الحدود الجغرافية السياسية بين البلدان أو سواها من المناطق المتباينة (عرقيًا، أو إثنيًا، أو لغويًا).

**المركز** (Centre): مصطلح مُستَمدّ من استعارة جغرافية للدلالة على قوة سياسية وثقافية، بحيث يكون "المركز" هو البلد أو المنطقة أو المدينة التى تتركّز فيها أشدّ القوة والسيطرة على مناطق واسعة، ويكون "الهامش" هو تلك المناطق القصيّة البعيدة عنه، أو تلك المناطق الأقلّ قوة وسيطرة.

**الاقتباس** (Citationality): أحد مصطلحات جاك ديريدا، حيث يشير به إلى الطاقة التى ينطوى عليها أىّ منطوق ل "إيراده" أو"اقتباسه" فى سياق جديد، مما يكون له أثر فى تبديل فحواه؛ وهو ما يمكن أن يُدْعى أيضًا "recontexualizability": "قابلية الوضع فى سياق آخر".

**الكولونيالية** (Colonialism): الظاهرة التاريخية المتمثّلة بفتح الثقافات الأضعف وضمّها أو إلحاقها كمستعمرات، سواء من اجل الاستيطان (التوسّع الجغرافىّ أبعد من منطقة أوروبا المزدحمة)، أو الاستغلال الاقتصادىّ، أو كليهما (فى العادة). ويُستَخْدَم هذا المصطلح أيضًا للإشارة إلى الآثار

الإيديولوجية المترتّبة على هذه الممارسة والباقية فى بنى الاعتقاد مابعد الكولونيالية، كالاعتقاد، مثلاً، بأنّ أوروبا أو"الغرب" أو"العالم الأول" هو مصدر الحداثة والمعرفة والثقافة جميعًا، وأنّ كلّ ما يأتى من المستعمرات السابقة لا بدّ أن يكون بالضرورة انعكاسًا شاحبًا للتعبير الأوروبىّ أو رفضًا متمردًا له (وأقلّ قيمة إذن فى الحالتين).

**الاعتراف (Confession)**: فى الكاثوليكية الرومانية، هو ذلك الخطاب الخصوصىّ بين الكاهن والشخص النادم، والذى يغدو السبيل الوحيد إلى الغفران؛ وعند فايسنت رفاييل، هو مثال للكيفية التى تتوسّط بها الترجمة بين الفتح والهداية، لأنها تقتضى "أن يعيد المهتدى صياغة ماضيه فى سرد يدور حول الخطيئة والندم. ففى الاعتراف، يُتَرْجَم تذكّر المرء لماضيه إلى تلاوةٍ لإخفاقاته المتراكمة". (97:1993)

**الهداية (Conversion)**: يقول رفاييل: "تعنى الهداية حرفيًا تحويل شىء إلى شىء آخر، أمّا فى استخدامها الشائع، فتشير إلى عملية تحويل أحدٍ ما إلى ديانة، أو ممارسة معينة. والهداية، شأن الفتح، يمكن إذن أن تكون عملية عبور المرء- مناطقيًا، أو انفعاليًا، أو دينيًا، أو ثقافيًا- إلى مجال أحدٍ ما آخر وادّعاء أنه مجاله الخاص". (xvii:1993)

**الكريولية (Creole)**: لغة هجين خُلقَت من اختلاطِ نَحْوىّ ومعجمىّ بين لغتين قائمتين؛ وغالبًا من اختلاط لغة إمبراطورية ولغة أصلية محلية، وتطوّرت لكى تسهّل التواصل بين المستعمِر والمستعمَر.

**الكَرْيَلَة (Creolization)**: العملية التى تُخلَق بها لغة جديدة هجين من اختلاط لغاتٍ قائمة.

**النسبية الثقافية (Cultural relativism)**: الاعتقاد بأنّ ما من ثقافة هى فى جوهرها أفضل من أىّ ثقافة أخرى، وأنّ معايير وقيم أية ثقافة على وجه الأرض ليست "كونية" أو"إنسانية بطبيعتها".

**تصفية الاستعمار (Deccolonization)**: العملية التدريجية المتمثّلة بنقض آثار الاستعمار الضارّة، خاصةً عقدة الدونية الجمعيّة؛ أى إحساس المستعمَرة السابقة بأنّها أقلّ حداثةً، وتعليمًا، وذكاءً، وثقافةً، وتحضّرًا من القوة

الإمبراطورية السابقة. ويشير هذا التعبير فى بعض الأحيان إلى الاجتثاث التام لكل آثار الكولونيالية، والعادة أن يُفهَم منه على نحوٍ أكثر واقعية عملية تجاوز الإرث الكولونيالى، ودمجه فى المستقل المتغيّر، لأن الماضى لا يمكن اجتثاثه قطّ.

**الاستبداد** (Despotism): حكم طاغية أو مستبدّ أوحد؛ وقد ساد الاعتقاد طويلاً فى الغرب أنّ الاستبداد يمثّل حالةً نمطية فى المجتمعات الآسيوية؛ وغالبًا ما استُخدِمَت هذه النظرة "الاستشراقية"، كما تبيّن تيجاسوينى نيرانجانا، فى تبرير حكم المستعمرات الآسيوية حكمًا استبداديًا من قبل الأمم الأوروبية الديمقراطية فى الظاهر.

**الحوار** (Dialogue): حديثٌ طليق ومفتوح بين متساوين؛ وهو عند إريك تشيفيتز جوهر الديمقراطية الذى أخمده تراث الفصاحة الإمبراطورية.

**الشتات** (Diaspora): يستخدم هذا المصطلح فى الدراسات مابعد الكولونيالية للإشارة إلى واقعة أنّ معظم الشعوب على الأرض أو جميعها قد أتت من مكان ما، وتعيش الآن فى مكان آخر، وأننا قد تكيّفنا جزئيًا مع ظروفنا الثقافية الجديدة بتمثّلنا معايير المحليين وقيمهم وامتزاج دمائنا بدمائهم؛ غير أننا احتفظنا جزئيًا أيضًا بما كنا عليه ذات مرّة.

**الخطاب** (Discourse): فى استخدامه التقليدىّ، هو مَتْنٌ من الكتابة أو الكلام يُعتَقَد أنّه منظّم على نحوٍ متماسك، كالخطاب الروائىّ، خطاب المجال السياسىّ؛ أمّا المنظّر الفرنسىّ ميشيل فوكو، فقد حدّده بصورة أضيق وأقوى لتوصيف مَتْنٍ مهيمن من الكتابة أو الكلام يحوز قدرة هائلة على صياغة فكر ومعرفة وذوات الشعب الذى يفكر ويعرف برسمه حدود ما يمكن التفكير به ومعرفته. وبهذا المعنى الأخير لا يكون "الاستدعاء" ممكنًا إلا عبر وسائل خطابية. فالخطاب هو وظيفة ل "الهيمنة" تضمن أيضًا بقاء اشتغالها خفيًّا، وغير واعٍ، فتبدو كأنها مجرّد "حسّ سليم" أو"فهم شائع" أو كأنها "الطريقة الطبيعية التى تُعمَل/ تُقال بها الأشياء".

**الترجمة التوطينية** (Domesticating translation): مصطلح يستخدمه منظّرو الترجمة من دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ لوصف ما يعتبرونه أسوأ

أنواع الترجمة، تلك الترجمة التى توطّن النصّ الأجنبىّ وتدجّنه بتمثّله القيم الثقافية واللغوية الهدف. وكانت هذه الترجمة تدعى تقليديًا باسم الترجمة "معنى مقابل معنى"؛ كما تدعى بالترجمة "التمثّلية".

**الفصاحة** (Eloquence): هى القدرة على إقناع الآخرين ببلاغة مؤثّرة؛ أى أنّها قيادة لفظية. وعند إريك تشيفيتز، هى "التكنولوجيا" الحاسمة فى السيطرة الكولونيالية على المجتمعات.

**الإمبراطورية** (Empire): ضمُّ أُممٍ ومناطق على مستوىً سياسىّ كبير ووضعها، فى العادة، تحت سيطرة أمة أو جماعة واحدة، لغايات الربح الاقتصادىّ و/أو الحماية العسكرية/السياسية.

**الإثنوجرافيا** (Ethnography): الدراسة الأنثروبولوجية لـ"الشعوب" (ethnoi باليونانية) من خلال الرصد المشارِك (العيش معها، وفعلُ ما تفعل، وتعلّم لغاتها، وطرح الأسئلة عليها، الخ). وتلحّ الدراسات مابعد الكولونيالية بصورة متزايدة على أنَّ الإثنوجرافيين هم فى العادة باحثون من العالم الأول يدرسون شعوب العالم الثالث؛ وقد نمت نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية جزئيًا من اكتشاف الإثنوجرافيين المطّرد أنَّ ما كانوا يفعلونه هو فى الأساس محاولةٌ لترجمة كلمات شعوب العالم الثالث وأفعالهم إلى لغات العالم الأول، وأن ذلك قد كان متورطًا من نواحٍ متعددةٍ مع المشروع الكولونيالى.

**المركزية الأوروبية** (Eurocentrism): بنية اعتقادية جمعيّة نشأت فى أوروبا، وعبر نشر الكولونيالية فى بقية العالم، ترى أنَّ أوروبا هى مركز الكوكب الذى تمثّل بقية العالم هامشه. أمّا الشكل الأعتى فهو المركزية الإثنية (أى الاعتقاد بأنّ جماعة إثنيةٍ ما هى المركز) التى برزت فى العقود الأربعة الأخيرة.

**المجاز** (Figuration): عملية التعبير عن شىء ما من خلال شىء آخر؛ وعلى سبيل المثال، فى العبارة He,s all heart، يُعَبَّر عن الشخص المُشار إليه من خلال قلبه، الذى يعبّر بدوره عن العطف، والرحمة..إلخ. وفى البلاغة التقليدية، المجاز هو تحديدًا إحلال كلمة "مجازية" أو معنى "مجازىّ" محلَّ

كلمة "صحيحة" أو معنى "صحيح"؛ ففى He,s all heart، على سبيل المثال، يتمثّل المعنى "الصحيح" للقلب بتلك العضلة التى تضخ الدم، أما المعنى "المجازىّ" فهو "القدرة على الشعور بمشاعر الودّ". وفى البلاغة مابعد البنيوية، لم يعد واضحًا ما هى الكلمة "الصحيحة" أو المعنى "الصحيح" وما هى الكلمة "المجازية" أو المعنى "المجازىّ"؛ وصار يُنْظَر إلى تلك العملية التى تنسب معانى "صحيحة" و"مجازية" على أنها عملية اجتماعية، قائمة على معايير وتحيّزات ثقافية، وليست عملية متأصّلة فى الأشياء أو الكلمات ذاتها. فأيهما "الصحيح"، أيهما الذى "يأتى أولاً"، أيهما المعنى "الأصدق" للقلب، العضلة أم التعاطف؟

**نزعة الإبقاء على الطابع الأجنبىّ** (Foreignism): رؤية للترجمة مؤسّسة على أعمال مفكرين ألمان مثل أ.و. فون شليجل، وفريدريش شلايرماخر، وفالتر بنيامين، وأشدّ المدافعين عنها اليوم هو أنطون بيرمان ولورنس فينوتى، وهى ترى أن الترجمة "الجيدة" تحافظ دومًا على أثرٍ مهمّ من النصّ "الأجنبىّ" الأصل. ومع أنها ترتبط تاريخيًا بالحرفيّة أو الترجمة كلمة مقابل كلمة، إلا أنها أقلّ جذريّة من الحرفيّة فى إلحاحها ليس على التمسك الدقيق بمعانى الكلمات المفردة فى السلسلة النحوية الأصلية، بل على الاحتفاظ بنكهة الأصل فى الترجمة.

**الأسسية** (Foundationalism): الاعتقاد الفلسفىّ بوجود أسس ثابتة للمعرفة، مثل الله، أو العقل، أو الصلاح الإنسانىّ، أو الموضوعية العلمية، أو الحقيقة. وعادة ما يستخدم مابعد الأسسيين هذا المصطلح فى الإشارة إلى خصومهم الفلسفيين.

**التأويل الرباعىّ** (Fourfold interpretation): تقليد قروسطىّ فى قراءة نصوص الكتاب المقدس وسواها على مستويات أربعة، أولها (1) "حرفىّ"، بوصفها تاريخًا، والثلاثة الأُخَر رمزية:(2) المستوى "الأخلاقىّ"، بوصفها سَبْرًا للخيارات المتنوعة التى نقوم بها فى حياتنا اليومية؛ (3) المستوى "الأليجورىّ"، بوصفها قصص رمزية تشير إلى (وبذلك "تَعْنِى") القصص "الأشدّ أهمية" فى الكتاب المقدس أو أوروبا المسيحية؛ و(4) المستوى "الباطنىّ"، بوصفها تشير إلى الدراما الكونية، وما تشتمل عليه من فصول الخلق الإلهىّ، والخلاص، والقيامة.

**الهيمنة (Hegemony)**: مصطلح طوّره المنظّر الإيطالى أنطونيو جرامشى ليشير إلى تحكّم الإيديولوجيات غير الواعى فى مجتمعٍ ما، والقيم والمعايير المسيطرة كما تُنقَل عبر اللغة (عبر "الخطاب")، والمَسلَك، والملبس، الخ. ولذلك، فإنَّ ما هو "مهيمن" يكون منقولاً عبر أقوى القوى الموجودة فى المجتمع؛ إنه ما تريد القوى القائمة (وهى ليست البشر، مع أنّها تُنقَل عبر البشر، خاصةً الذين فى السلطة مثل الأهل، المعلّمين، الكهنة..إلخ) من كلّ فرد أن يعتقد به، وما تريد لكل فرد أن يسلكه..إلخ.

**التهجين (Hybridization)**: عملية اختلاط الأعراق، والجماعات الإثنية، والثقافات، واللغات مع بعضها بعضًا. وهذه العملية التى يعتبرها الطهرانيّون ضارّة، هى عملية يعتقد معظم المنظّرون مابعد الكولونياليين أنّها مصدر غنى للمجتمع البشرىّ.

**سياسات الهوية (Identity politics)**: المفاوضات العملية/ السياسية المتعلّقة بهوية جماعة ما أو طبيعتها، والتى تنطوى فى العادة على ضربٍ ما من تلاحم هذه الجماعة (بحيث يمكن القول من الذى ينتمى إليها ومن الذى لا ينتمى)، وعادةً ما تقتضى وجود أسطورة أو قصة تتعلّق بالأصول (بحيث يمكن تتبّع تاريخ هذه الجماعة وصولاً إلى حدثٍ نوعىّ أو سلسلة من الأحداث).

**الإمبريالية (Imperialism)**: ظاهرة تتمثّل بفتح عدد من البلدان أو المناطق، واحتلالها، وحكمها بغية تشكيل إمبراطورية؛ وهى أيضًا ذلك الاعتقاد بأن البلد أو الجماعة الحاكمة أو "الإمبراطورية" أرقى بطبيعتها من الأمم الخاضعة ومُقدَّر لها تاليًا أن تحكمها.

**الأصليّة (Indigeneity)**: كون المرء "أصليًا" أو من منطقة أو ثقافة أو بلد معيّن فى الأصل؛ وغالبًا ما تكون، خاصةً فى المستعمرات الاستيطانية، أسطورة ثقافية أو بناءً ثقافيًا.

**البينثقافية (Interculturality)**: الوجود بين الثقافات، وإظهار الولاء لثقافتين أو أكثر. وغالبًا ما تستخدمها الدراسات مابعد الكولونيالية فى الإشارة إلى حالة مرغوبٍ فيها تتواجد أكثر ما تتواجد فى المناطق الحدودية، وبين الجماعات المهاجرة والشتاتية، وبين المترجمين.

**الاستدعاء (Interpellation)**: مصطلح سكّه المنظّر الماركسي الفرنسي لوى ألتوسر للإشارة إلى العملية التي تشكّل من خلالها "أجهزة الدولة الإيديولوجية" أو المؤسسات المهيمنة في المجتمع ذاتية أعضائه إيديولوجيًا أو خطابيًا. فمن خلال "استدعاء" أو "مناداة" شخص، أو جماعة ما، بوصفهما "خاضعين كولونياليين" على سبيل المثال، تجعل القوة الكولونيالية هذا الشخص أو تلك الجماعة خاضعين كولونياليين، وتجعل ذاتية ذلك الشخص أو تلك الجماعة خاضعة للقوة الكولونيالية. وتستخدم تيجاسويني نيرانجانا هذا المصطلح في وصف عملية "استدعاء" أو "مناداة" الهنود بوصفهم غامضين وبدائيين، لا يُعتَمَد عليهم، وأفّاكين..إلخ، من قبل المستعمرين البريطانيين، ونظر الهنود إلى أنفسهم على نحوٍ يثبت الصور النمطية البريطانية؛ فمن خلال "إخضاع ذواتهم"، بدأ الهنود عمليًا بالامتثال لتلك الصور النمطية.

**الإنسانوية الليبرالية (Liberal humanism)**: الإيديولوجيا الأوروبية السائدة في القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، والتي ترى أنَّ البشر جميعًا خُلقوا متساوين، ولهم حقوق متساوية ثابتة في الحياة، والحرية، والتملّك. وغالبًا ما ينتقد المنظّرون مابعد الكولونياليين هذه الإيديولوجيا بوصفها "كونويّة" لكنها لم تُطبَّق على مستوى كونيّ حتى من قبَل أولئك الذين يؤمنون في الظاهر بكونيّتها: فالمستعمرون الأوروبيون ذوو صيت، على سبيل المثال، في عدم توسيع الحقوق الإنسانوية في المساواة والحرية بحيث تطول الشعوب المستعمَرة في الخارج، أو الأقليات (النساء والملوّنون) في الداخل.

**الحرفيّ (Literal)**: في البلاغة، يشير إلى المعنى "الصحيح" أو"الأساسيّ" أو"الواضح" لكلمةٍ ما في الترجمة، يشير إلى التمسّك الدقيق بمعاني الكلمات المفردة والتسلسل النحويّ للنصّ المصدر؛ وفي التأويل الرباعيّ، تشير إلى المستوى التاريخي لنصٍّ ما.

**الثقافة المولَّدة (mestiza culture)**: الثقافة الهجينة الناشئة عن التوليد العرقيّ أو الإثنيّ، والتي سمّيت على اسم المصطلح الأمريكيّ اللاتينيّ الذي يطلق على الأشخاص الناجمين عن اختلاط الدماء الإسبانية والأمريكية الأصلية.

**الثقافة المهاجرة (Migrant culture)**: ثقافة الجماعات التى لا تنى تتنقّل، كالعمال الزراعيين المهاجرين والرومانيين أو الغجر.

**الذوات المهاجرة (Migratory subjectivities)**: هو المصطلح الذى أطلقته كارول بويس ديفيز على ذهنية البشر الذين يتنقلون على الدوام ممّن يتحركون بأنفسهم، أو من الذين وُلدوا لجماعة تتحرك أو تحركت، عبر الحدود القومية أو الثقافية.

**الحداثيّة (Modernism)**: مرحلة فى تاريخ الفنّ تغطّى بصورة تقريبية من أوائل القرن العشرين حتى أواسطه، خاصّةً فى أوروبا؛ وهى تقتضى فى صورتها النمطية أشكالاً متشظيةً، وانحلالاً للسرد والشخصية والصوت التقليديّ فى الأدب وانهيار النزعة التمثيلية فى الفنّ، فضلاً عن النزوع اللعوب الذى غالبًا ما يكون كلبيًّا أو يائسًا؛ وهى تنطبق أيضًا على الثقافة أو المجتمع عمومًا، خاصةً فى الصور السلبية التى تلتقط التغيّر التكنولوجيّ بالغ السرعة ("صدمة المستقبل")، والتمدين، و"تلاشى" أو حتى أفول الفرد.

**الحداثة (Modernity)**: حالة ثقافية تُقْرَن بالتقدم التاريخيّ والابتداع وتُنْسَب فى العادة إلى المراكز الإمبراطورية، خاصة أوروبا والولايات المتحدة. أما المنظّرون مابعد الكولونياليين فيلحّون بصورة متزايدة على أنّ تجربة الحداثة تنشأ عمليًا من تجربة الكولونيالية والتدفقات من الهوامش باتجاه المراكز.

**الأحادية الثقافية (Monoculturalism)**: الاعتقاد بأنّ ثقافةً ما ينبغى أن تكون أحادية وليست متعددة، موحّدة وليست متنوعة، وأنّ الوحدة والتماسك ينبغى الحفاظ عليهما من خلال إقصاء أو تمثّل (أو كليهما) أولئك الذين يُعتَبَرون "مختلفين".

**التعددية الثقافية (Multiculturalism)**: الاعتقاد بأنّ التنوع من طبيعة كلّ ثقافة، وأنّه مصدر غنى يجب تعهّده بالرعاية بدل اعتباره نوعًا من النجاسة التى ينبغى اجتثاثها.

**القومية (Nationalism)**: الاعتقاد بأنّ جميع أعضاء جماعة ما، خاصةً على النحو الذى تحدّدها به الحدود الجغرافية السياسية الحالية أو التاريخية، يمتلكون

تراثًا مشتركًا معينًا (خلفية وراثية أو عرقية، تاريخ، إيديولوجيا، ثقافة، لغة..إلخ)، وأنّ: (أ) أولئك الذين يبدون "داخليين" أو "منتمين" في الظاهر لكنهم لا يمتلكون تلك الخصائص المشتركة يجب استئصالهم، أو تهجيرهم، أو تجريدهم من حق الاقتراع وغيره من الحقوق السياسية. (ب) كلّ تأثير أجنبيّ، في الماضي، والحاضر، والمستقبل، هو تأثير مؤذٍ ويجب صدّه أو مقاومته. و(ج) أيّ خلائط أو هجائن عرقية، أو إثنية، أو ثقافية، أو لغوية هي ضروب من النجاسة ينبغي التخلّص منها.

**المحليّة** (Nativism): الاعتقاد بأنّ السكان "المحليين" أو الأصليين في منطقة ما أنقياء لم يداخلهم الفساد قبل وصول الأجانب الذين دمّروا الفردوس المحليّ الأصليّ. وغالبًا ما تكون المحلية مرتبطة ذلك الارتباط الوثيق بالقومية السياسية والأصول الدينية، حيث تتطلّع إلى التطهّر من كلّ تأثير أجنبيّ واستعادة النقاء الأصليّ.

**الكولونيالية الجديدة** (Neocolonialism): شكلٌ من السيطرة الاقتصادية على بلد من قِبَل بلد آخر دون فَتْحٍ صريح أو احتلال، وعادة ما يتمّ ذلك من خلال فاعلية الشركات الكبيرة متعددة الجنسيات؛ فبشراء الأرض التي يقوم عليها اقتصاد الفلاحين الزراعيّ الكفافيّ أو الاقتصاد التبادليّ، تخلق الشركات اقتصادًا ماليًا تابعًا لها في عمالته، ودخله، ومرافقه الحديثة المتعددة (الصرف الصحّي، الكهرباء..إلخ).

**الاستشراق** (Orientalism): فرع معرفيّ أكاديميّ تطور في الغرب لدراسة الشرق، خاصةً اللغات والآداب العربية والهندية؛ بعد نشر كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" في العام 1978، حيث يحلّل الدور المركزيّ الذي لعبه الاستشراق في المشروع الكولونيالي، غدا الاستشراق في الدوائر مابعد الكولونيالية مرادفًا للذهنية المركزية الأوروبية الكولونيالية، والإسقاط الأوروبيّ لـ"شرقٍ" مقرونٍ إلى البدائية الغامضة ويحتاج إلى أن "يرقّيه" غربٌ "حديث" و"عقلاني".

**الهامش** (Periphery): مصطلح مستمدّ من استعارة جغرافية لكي يُستَخدَم في الإشارة إلى قوة سياسية وثقافية، حيث يكون البلد أو المنطقة أو المدينة التي

تتركز فيها السيطرة الواسعة والفاعلة على منطقة أوسع هي "المركز" والمناطق القصيّة، أو الأماكن الأقلّ قوة هي "الهوامش".

**مابعد الكولونيالية** (Postcolonialism): حالةُ ثقافية أو متعلقة بالدراسات الثقافية ناجمة عن تجربة الكولونيالية وما أعقبها. وهي تُعنَى بمشكلات هوية الجماعة كما تنعكس في اللغة، الثقافة، القانون، التعليم، السياسة..إلخ؛ وهي ميّالة إلى جميع ضروب التنوّع، وترتاب بالحلول المبسّطة القائمة على فكرة النقاء والتي تُطرَح لحلّ مشكلات معقدة.

**مابعد الأسسيّة** (Postfoundationalism): الاعتقاد الفلسفيّ بأنّ ما من أسس قائمة للمعرفة، ما يجعل من المتعذّر "الوقوف" في "مكان" ما ومَسْح العالم بطرائق يمكن التعويل عليها؛ وهي نزعة نسبيّة راديكالية تقوم على قناعة بأنّ الواقع في حالة تدفّق دائم، بحيث إن ما بدا صحيحًا البارحة قد لا يكون صحيحًا اليوم (وسيبدو سخيفًا ومنافيًا للعقل غدًا). وتشير السابقة "مابعد" ليس إلى نهاية الأسس (كما لو أنها وُجِدَت ذات مرّة لكنها لم تعد موجودة الآن) بل إلى نهاية الفلسفات الأسسيّة.

**مابعد الحداثية** (Postmodernism): بالمعنى المرادف لمابعد الكولونيالية. اعتقاد بأنّ البحث القوميّ عن النقاء العرقيّ، أو الإثنيّ، أو الثقافيّ، أو اللغويّ هو بحث مخلٌ ومجحف شأن المشاريع الكولونيالية التي يقاومها، بل وينشأ عنها في حقيقة الأمر. ومع أنّ صراعات سياسات الهوية مابعد القومية ومعضلاتها التي لم تلقَ حلاً تجعل من المتعذّر تحديد البنية الاعتقاديّة لدى مابعد القومية ذلك التحديد الدقيق، إلا أنّها تقتضي في العادة إيمانًا برسوخ وأهمية التنوع الثقافيّ من كلّ صنف.

**مابعد البنيوية** (Poststructuralism): سلف البنيوية الغالب، الذي طوّر نموذجًا تحليليًا لدراسة الفن، والثقافة، والمجتمع، انطلاقًا من الألسنية البنيوية لدى فرديناند دي سوسور؛ ولقد وُلدَت مابعد البنيوية في فرنسا في ستينيات القرن العشرين انطلاقًا من أعمال جاك لاكان، وجاك ديريدا، وميشيل فوكو، وجوليا كريستيفا وغيرهم، حيث استكشف هؤلاء ضروب التعقيد الهائلة التي تنطوي عليها الحدود الوسطى التي كانت ثنائيات البنيوية الصارمة قد أقصتها.

**تباينات القوة (Power differential)**: مقياس للفوارق فى القوة السياسية والثقافية بين أىّ ثقافتين. وتباينات القوة يمكن أن تكون متقاطعة: ففى روما الجمهورية، مثلاً، كان اليونان أضعف سياسيًا لكنهم كانوا يُعتَبرون على نطاق واسع أقوى ثقافيًا.

**الصحيح والملكيّة ((Proper(ty))**: يرى إريك تشيفيتز أنّ معانى كلمة "proper" تعمل فى تاريخ البلاغة أو الفصاحة كما تعمل "property" فى تاريخ استعمال الأرض، بحيث تحدّد ما هو ثابت، ومشروع، ومألوف، ومقبول اجتماعيًا. أما "الاستعارة" "metaphor" أو "المجاز" "figuration" ونسيبتها اللاتينية "الترجمة" "Translation"، فتقوم على التطواف بعيدًا عن الصحيح فى منطقة الغريب والأجنبىّ؛ وفى البلاغة، "proper" مرادف لـ"الحرفىّ".

**التمثيل (Representation)**: فى الفلسفة، صورة شىء أو شخص، غالبًا ما تُخلط مع الشيء ذاته، أو مع الشخص ذاته.

**الكبت (Repression)**: هو عند فرويد تلك العملية التى "تُقْمَع" فيها وتُخْفَى عن أنظار الوعى تلك المادة اللاواعية غير المقبولة لدى المعايير الاجتماعية.

**البلاغة (Rhetoric)**: ذلك النشاط المتمثّل بإقناع الآخرين من خلال الكلمات؛ مقطع من نص أو خطاب ينطوى على محاولةٍ للتأثير على الجمهور.

**التقطيع (Segmentation)**: القضية الحاسمة فى نظرية الترجمة السائدة فى تاريخ الغرب، وتقوم على جدال حول "القطعة" النصيّة التى يجب أن تتم ترجمتها بتمامها قبل الانتقال إلى ما يليها. فإذا ما كانت هذه القطعة هى الكلمة، كانت النتيجة هى الترجمة "كلمة مقابل كلمة" أو الترجمة الحرفيّة؛ وإذا ما كانت هذه القطعة هى الجملة، كانت النتيجة هى الترجمة "معنى مقابل معنى". ويرى بعض الباحثين أنّ الجملة ذاتها هى أقصر من أن تكون قطعة نصّية مناسبة للترجمة الفاعلة ويعتبرون أنّ القطعة الملائمة هى النصّ كلّه.

**الترجمة معنى مقابل معنى (Sense-for-sense traslation)**: نظرية الترجمة الغربية السائدة التى ترى أنّ على المترجم أن ينقل ليس معنى الكلمات

المفردة بل الجمل الكاملة. وكان أوّل من سكّ هذا المصطلح هو جيروم في رسالة إلى باماخيوس (395 م)، قياسًا على مفهوم شيشرون الخاص بالترجمة "كلمة مقابل كلمة" قبل أربعة قرون ونصف.

**المستعمرة الاستيطانية** (Settler colony): وتدعى أيضًا "المستعمرة الاستيطانية البيضاء"؛ مستعمَرة مؤلّفة من مستوطنين من البلد المستعمِر.

**التابع** (Subaltern): شخص أو جماعة مُسيَّطَر عليها من قِبَل جماعة أخرى وتحمل بين تعبيراتها الثقافية والصور التى تقدّمها عن ذاتها آثارًا باقية من تلك السيطرة.

**التصعيد** (Sublimation): مصطلح من التحليل النفسىّ الفرويدىّ يشير إلى "تنقية" و"إعلاء" أفكار أو سلوكات غير مقبولة اجتماعيًا من خلال تحويلها إلى أفكار أو سلوكات مقبولة تحمل ذات "الشحنة" أو الطاقة النفسية. ومثال ذلك، العمل الشاق كتصعيد للدافع الجنسىّ.

**التوفيقية الثقافية** (Syncretism, cultural): حالة الثقافة "المختلطة" التى تعتبَر حالة نمطية فى الثقافات مابعد الكولونيالية، حيث تحتوى على أفكار، وكلمات، وعبارات، وسواها من التعبيرات الثقافية، والبشر من ثقافات أصلية ومستوطنة وخلائط متعددة من كلّ ذلك. ويرى الباحثون مابعد الكولونياليين أنّ التوفيقية الثقافية هى واقعٌ راهن بدلاً من السعىّ، كما يفعل القوميون، إلى اجتثاث جميع آثار الاستعمار بحثًا عن جوهر ماقبل كولونيالىّ "نقىّ".

**التاريخ الغائىّ** (Teleologicol history): تصوّر للتاريخ قائم على أسطورة أو سردٍ عن "الترقى" التقدمىّ من ماضٍ بائس أو أقلّ تطورًا إلى مستقبلٍ مرغوب أو أكثر تطورًا، يبلغ ذروته فى غايةٍ طوباوية.

**المدلول المتعالى** (Transcendental signified): معنى مستقرّ وثابت يقف خارج التاريخ فلا يعتريه التغيّر قطّ، مثل الله، الحقيقة، الخير..إلخ، وتشير إليه جميع المدلولات الأخرى كما يعتقد أفلاطون وأُغسطين ومعظم الثقافة الغربية.

**قابلية الترجمة (Translatability)**: قدرة كلمة، أو عبارة، أو نصّ على أن تُتَرْجَم إلى لغة أخرى. وغالبًا ما تُؤكِّد هذه القدرة أو تُنفَى لأسباب سياسية أو إيديولوجية، كما يحصل حين يُنْظَر إلى مفاهيم أو نصوص شعب مستعمَر على أنها تقبل الترجمة بسهولة إلى لغة المستعمِر (وهى عملية تشتمل على تمثّل الاختلافات الثقافية والمفاهيمية تبعًا لمعايير ثقافة المستعمِر، انظر: ما تقوله نيرانجانا عن ترجمة وليم جو نز القوانين الهندية إلى الإنجليزيّة)، أو حين يُنظَر إلى مفاهيم ونصوص المستعمِر على أنها لا تقبل الترجمة إلى لغة المستعمَر (فى محاولةٍ لصدّ تمثّل الاختلافات الثقافية والمفاهيمية تبعًا لمعايير الثقافة المستعمَرة؛ انظر ما يقوله رفاييل عن "عدم قابلية الترجمة" بالنسبة للكلمات القشتالية jesucristo, Dios إلى التاجالوجية).

**ترجمة المعرفة والإمبراطورية (Translatio Studii et imprii)**: النظرية القديمة التى مفادها أنّ كلاً من المعرفة والسيطرة الإمبراطورية على العالم ينزعان إلى الانتقال باتجاه الغرب.

**الكونيّة (Universalism)**: الاعتقاد بأنّ قيمًا، أو معايير، أو سلوكات معينة صحيحة كونيًا، أو"طبيعية" أو "إنسانية فى جوهرها". وغالبًا ما أشارت النظريات مابعد الكولونيالية إلى كونية الإنسانوية الليبرالية الأوروبية فى القرون الأربعة، وذلك لتذكير القارئ بأنّ القيم الأوروبية هى فى الواقع نسبية ولا تبدو كونيةً إلا بسبب تاريخ السيطرة الإمبراطورية الأوروبية.

**الترجمة كلمة مقابل كلمة (Word-for-word translation)**: طريقة الترجمة الحرفيّة القديمة التى كان شيشرون قد هاجمها فى منتصف القرن الأول، وتقوم على الالتزام الدقيق بمعانى الكلمات المفردة وتسلسلها فى النصّ المصدر.

# المراجع


Althusser, Louis (1970) 'Idéologies et appareils idéologiques d'Etat', *La pensée* 151: 3-38; translated by Ben Brewster as 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 121-73, London: New Left Books, 1971.

Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Asad, Talal (1986) 'The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology', in James Clifford and George E. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 141-64, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (1989) *The Empire Writes Back*, New York & London: Routledge.

Bachmann-Medick, Doris (1994) 'Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive', *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68: 585-612.

Bachmann-Medick, Doris (ed) (1996) *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin: Erich Schmidt-Verlag.

Beattie, John (1964) *Other Cultures*, London: Cohen & West.

Benjamin, Walter (1923) 'Die Aufgabe des Übersetzers', in Hans Joachim Störig (ed) *Das Problem des Übersetzens*, 182-95, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963; translated by Harry Zohn as 'The Task of the Translator', in Hannah Arendt (ed) *Illuminations*, 69-82, Glasgow: Fontana/Collins, 1982.

Bhabha, Homi K. (1994) 'How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation', in Homi K. Bhabha (ed) *The Location of Culture*, 212-35, New York & London: Routledge.

Braga-Pinto, César (1995) 'Translating, Meaning and the Community of Languages', *Studies in the Humanities* 22(1/2): 33-49.

Chakrabarty, Dipesh (1992) 'Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?' *Representations* 37 (Winter): 1-26.

Chamberlain, Lori (1992) 'Gender and the Metaphorics of Translation', in Lawrence Venuti (ed) *Rethinking Translation*, 57-74, New York & London: Routledge.

Cheyfitz, Eric (1991) *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*, New York: Oxford University Press.

Cicero, Marcus Tullius (55 B.C.E.) *De oratore/On the Orator*; translated by E. W. Sutton and H. Rackham, Vols. 14-15 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, London: Heinemann, 1976; also in Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.

Cicero, Marcus Tullius (52 B.C.E.) 'De optimo genere oratorum/On The Best Kind of Orator'; translated by H. M. Hubbell in *De inventione, De optimo*

*genere oratorum, Topica*, 354-73, Vol. 2 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, London: Heinemann, 1976; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 7-10.

Copeland, Rita (1991) *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Davies, Carol Boyce (1994) *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*, New York & London: Routledge.

Derrida, Jacques (1966/1972) 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences', in Richard Macksey and Eugenio Donato (eds) *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, 247-65, Baltimore & London: John Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1985) 'Des tours de Babel', in Joseph F. Graham (ed) *Difference in Translation*, 209-48, Ithaca: Cornell University Press; English translation by Joseph F. Graham, same volume, 165-207.

Doyle, Michael W. (1986) *Empires*, Ithaca: Cornell University Press.

Dryden, John (1680) "Preface' to *Ovid's Epistles*', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 172-74.

Dryden, John (1697) 'Dedication of the *Aeneis*', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 174-75.

Even-Zohar, Itamar (1978) 'The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem', in James S. Holmes, José Lambert and Raymond van den Broeck (eds) *Literature and Translation*, 117-27, Leuven: Acco.

Even-Zohar, Itamar (1979) 'Polysystem Theory', *Poetics Today* 1(1-2): 283-305.

Even-Zohar, Itamar (1981) 'Translation Theory Today: A Call For Transfer Theory', *Poetics Today* 2(4): 1-7.

Fabian, Johannes (1986) *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Fanon, Frantz (1967) *Black Skins, White Masks*; translated by Charles Lam Markmann, New York: Grove Press.

Fanon, Frantz (1968) *The Wretched of the Earth*; translated by Constance Farrington, New York: Grove Press.

Florio, John (1603) 'Epistle Dedicatory', in John Florio (trans) *The Essayes of Michael, Lord of Montaigne*, 1-4; reprinted New York: E. P. Dutton, 1928; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 131-33.

Foucault, Michel (1975) *Surveiller et Punir; Naissance de la prison*, Paris: Gallimard; translated by Alan Sheridan as *Discipline and Punish*, New York: Random House, 1977.

Gellner, Ernest (1970) 'Concepts and Society', in B. R. Wilson (ed), *Rationality*, 18-49, Oxford: Basil Blackwell.

Gramsci, Antonio (1971) *Quaderni del carcere*; in Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (trans/eds) as *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers.

Guha, Ranajit (ed) (1982-1989) *Subaltern Studies*, Vols. 1-6, Delhi & Oxford: Oxford University Press.

Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies*, Delhi & Oxford: Oxford University Press.

Hatim, Basil and Ian Mason (1990) *Discourse and the Translator*, London: Longman.

Heidegger, Martin (1957) *Der Satz vom Grund*, Tübingen: Neske; translated by Reginald Lilly as *The Principle of Reason*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Herder, Johann Gottfried von (1766-68) 'Von der Griechischen Litteratur in Deutschland', Second collection of *Über die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Fragmente*; in Vol. 1 of Bernhard Suphan (ed) *HerdersSämmtliche Werke* (33 vols; 1877-1913) 131-531, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877; translated by Douglas Robinson in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 207-8.

Herodotus (c. 450 B.C.E.) The Histories; translated by Aubrey de Selincourt; revised, with an introduction and notes, by A. R. Burns, 1954; revised edition Harmondsworth: Penguin Books, 1972; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 2-4.

Holz-Mänttäri, Justa (1984) *Translatorisches Handeln*, Helsinki: Finnish Academy of Science.

Horace (Quintus Horatius Flaccus) (20 B.C.E.?) 'Ars Poetica'; translated by E. C. Wickham as 'The Art of Poetry' in Hazard Adams (ed) *Critical Theory Since Plato*, 68-75, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, p. 15.

House, Juliane (1977) *A Model for Translation Quality Assessment*, Tübingen: Gunter Narr.

Jacoby, Russell (1995) 'Marginal Returns: The Trouble With Post-Colonial Theory', *Lingua Franca* 5(6): 30-37.

Jacquemond, Richard (1992) 'Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation', in Lawrence Venuti (ed) *Rethinking Translation*, 139-58, London & New York: Routledge.

Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.

Jerome (Eusebius Hieronymus) (395) 'On the Art of Translation'; translated by Paul Carroll in *The Satirical Letters of St. Jerome*, 132-51, Chicago: Gateway, 1958; also in Douglas Robinson (ed), *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 23-30.

Kurz, Ingrid (1985).'The Rock Tombs of the Princes of Elephantine: Earliest

references to interpretation in Pharaonic Egypt', *Babel* 31(4): 213-18.

Lambert, José (1995) 'Literatures, Translation and (De) Colonization', in Theresa Hyun and José Lambert (eds) *Translation and Modernization*, 98-117, Vol. 4 of *The Force of Vision: Proceedings of the XIIIth Congress of the ICLA*, Tokyo: University of Tokyo Press.

Lefevere, André (1992) *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London: Routledge.

Lienhardt, Godfrey (1954) 'Modes of Thought', in E. E. Evans-Pritchard et al. (eds) *The Institutions of Primitive Society*, 95-107, Oxford: Basil Blackwell.

Matthiessen, F.O. (1931) *Translation, an Elizabethan Art*, Cambridge: Harvard University Press.

Maxwell, D. E. S. (1965) *American Fiction: The Intellectual Background*, New York: Columbia University Press.

Mehrez, Samia (1992) 'Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text', in Lawrence Venuti (ed), *Rethinking Translation*, 120-38, London & New York: Routledge.

Needham, Rodney (1972) *Belief, Language, and Experience*, Oxford: Basil Blackwell.

Ngugi wa Thiong'o (1986) *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London: James Currey and Harare: Zimbabwe Publishing House and Portsmouth, NH: Heinemann.

Ngugi wa Thiong'o (1993) *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, London: James Currey and Nairobi: EAEP and Portsmouth, NH: Heinemann.

Nietzsche, Friedrich (1882) *Die fröhliche Wissenschaft*; translated by Walter Kaufmann as *The Gay Science*, New York: Vintage Books, 1974; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, p. 262.

Nietzsche, Friedrich (1887) *Zur Genealogie der Moral*; translated by Francis Golffing as *The Genealogy of Morals* in *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, 149-299, Garden City, NY: Doubleday, 1956.

Niranjana, Tejaswini (1992) *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Norton, Glyn (1984) *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and Their Humanist Antecedents*, Geneva: Droz.

O'Hanlon, Rosalind, and David Washbrook (1992) 'After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World', *Comparative Studies in Society and History* 34(1): 141-67.

Pasquier, Etienne (1576/1956) *Choix de lettres sur la littérature, la langue et la traduction*, 124-39. Geneva: Droz; letter to Jacques Cujas, 125-27; letter to Odet de Tournebus, 131-36; translated by David Ross; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.

Pater, Walter (1885) *Marius the Epicurean: His Sensations and Ideas*; reprinted London: Macmillan, 1924.

Prakash, Gyan (1990) 'Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography', *Comparative Study of Society and History* 32(2): 383-408.

Prakash, Gyan (1992) 'Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook', *Comparative Studies in Society and History* 34(1): 168-84.

Pym, Anthony (1994) 'Twelfth-Century Toledo and Strategies of the Literalist Trojan Horse', *Target* 6(1): 43-66.

Rafael, Vicente L. (1988/1993) *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*, Durham, NC: Duke University Press (revised edition).

Rafael, Vicente L. (1995) 'Taglish, or the Phantom Power of the Lingua Franca', *Public Culture* 8: 101-26.

Rizal, José (1886/1967) *Noli me tangere*; translated by Priscilla G. Valencia, Manila: Imprenta Los Filipinos.

Robinson, Douglas (1991) *The Translator's Turn*, Baltimore & London: John Hopkins University Press.

Robinson, Douglas (1993) 'Decolonizing Translation', *Translation and Literature* 2: 113-24.

Robinson, Douglas (1996) *Translation and Taboo*, DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.

Robinson, Douglas (1997a) *What Is Translation? Centrifugal Theories, Critical Interventions*, Kent, OH: Kent State University Press.

Robinson, Douglas (1997b) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.

Roscommon, Earl of (Thomas Wentworth) (1684) 'An Essay on Translated Verse', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.

Schlegel, August Wilhelm von (1803) 'The Speaking Voice of the Civilized World', in *Geschichteder romantischen Literatur* (The History of Romantic Literature), Vol. 4 of *Kritische Schriften und Briefe*, Edgar Lohner (ed), Stuttgart: Kohlhammer, 1965; translated by Douglas Robinson, in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 220-21.

Schleiermacher, Friedrich (1813) 'Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersezens', Lecture 3 of *Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften* (207-45), in Vol. 2 (1838) *Zur Philosophie*, 149-495 ( 9 vols. 1835-1846) (reprinted in 4 vols. [1-2, 3-4, 5-6, 7-9]), Berlin: G. Reimer; Part 3 of *Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke*; translated by Douglas Robinson, 'On the Different Methods of Translating', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 225-38.

Schumpeter, Joseph A. (1951) *Imperialism and Social Classes*, Paul M. Sweezy (ed), Heinz Norden (trans), New York: August M. Kelley.

Siegel, James T. (1986) *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton: Princeton University Press.

Steiner, George (1975) *After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York & London: Oxford University Press.

Tiffin, Chris, and Alan Lawson (eds) (1994) *De-Scribing Empire: Post-colonialism and Textuality*, New York & London: Routledge.

Toury, Gideon (1980) *In Search of a Theory of Translation*, Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.

Toury, Gideon (1981) 'Contrastive Linguistics and Translation Studies: Towards a Tripartite Model', in Wolfgang Kühwein, Gisela Thome and Wolfram Wilss (eds) *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft: Akten des Internationalen Kolloquiums Trier/Saarbrücken 25.-30.9.1978*, 251-61, Munich: Wilhelm Fink.

Toury, Gideon (1995) *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam & Philadelphia: Benjamins.

Turk, Horst (1992) 'Übersetzung ohne Kommentar: Kulturelle Schlüsselbegriffe und kontroverser Kulturbegriff am Beispiel von Goytisolos *Reivindicación del Conde don Julián*', in Fred Lönker (ed) *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung*, 3-40, Berlin: Erich Schmidt-Verlag.

Venuti, Lawrence (1986) 'The Translator's Invisibility', *Criticism* 28 (Spring): 179-212.

Venuti, Lawrence (ed) (1992) *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, New York & London: Routledge.

Venuti, Lawrence (1995) *The Translator's Invisibility*, New York & London: Routledge.

Vermeer, Hans J. (1989) 'Skopos and commission in translational action', in Andrew Chesterman (ed) *Readings in Translation Theory*, 173-87, Loimaa: Finn Lectura.

Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds) (1994) *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press.

## المؤلّف فى سطور

### دوجلاس روبنسون

- أستاذ مساعد للأدب الإنجليزى فى جامعة مسيسيبى فـــى الولايـــات المتحـــدة الأمريكية. تتوزع اهتماماته بين الألسنية، ونظرية الترجمة، ونظريـــة الأدب، والأدب والثقافة الأمريكيين، وتاريخ الإيديولوجيا فى الغرب.
- مارس الترجمة بين الفنلندية والإنجليزية منذ العام ١٩٧٥.
- من مؤلفاته:
  - قيامات أمريكية: صورة نهاية العالم فى الأدب الأمريكى (1985).
  - الترجمة والتابو (1996).
  - أن تصير مترجمًا (1997).
  - نظرية الترجمة الغربية من هيرودوت إلى نيتشه (1997).
  - الألسنية الأدائية: الكلام والترجمة بوصفهما فعـــلاً للأشـــياء بالكلمـــات (2003).

## المترجم فى سطور

### ثائر على ديب

- سوريا - اللاذقية - ١٩٦٢.
- عضو اتحاد الكتاب العرب - جمعية الترجمة.
- يعمل فى مديرية التأليف والترجمة، وزارة الثقافة - دمشق.
- له العديد من الدراسات والأبحاث المنشورة فى الدوريات العربية.
- كاتب مواظب فى الصحافة الثقافية والفكرية العربية.
- شارك فى العديد من المؤتمرات العربية والدولية المعنية بقضايا الترجمة والعلوم.
- **الكتب المترجمة:**

١- البيت الذى شيَّده سويفت (مسرحية)، غريغورى غورين، وزارة الإعلام - الكويت، سلسلة «من المسرح العالمى» (٢٥١)، ١٩٩١.

٢- الدافع الجنسى، ثيودور رايك، دار الحوار - اللاذقية ١٩٩٢.

٣- الحب بين الشهوة والأنا، ثيودور رايك، دار الحوار - اللاذقية ١٩٩٢.

٤- نظرية الأدب، تيرى إيغلتون، وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٥.

٥- الحريم الفرويدى، بول رورن، دار كنعان - دمشق ١٩٩٥.

٦- فرويد وبوذا، إريك فروم، دار نون - اللاذقية ١٩٩٦.

٧- التصوف البوذى والتحليل النفسى، د.ب.سوزوكى، دار الحوار - اللاذقية ١٩٩٦.

٨- نشوء الرواية، إيان واط، دار شرقيات - القاهرة ١٩٩٧.

٩- سيرة الله، جاك مايلز، دار الحوار - اللاذقية ١٩٩٨.

١٠- إنجيل الابن (رواية)، نورمان ميلر، دار الطليعة الجديدة - دمشق ١٩٩٨.

١١- التزامن: العلم والأسطورة والألعبان، ألان كومبس ومارك هولند، دار إيزيس - دمشق ١٩٩٩.

١٢- أوهام مابعد الحداثة، تيرى إيغلتون، دار الحوار - اللاذقية ٢٠٠٠.

١٣- فكرة الثقافة، تيرى إيغلتون، دار الحوار - اللاذقية ٢٠٠١.

١٤- العسل (رواية)، زينة منذور، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٢.
١٥- كلود ليفي شتراوس، إموند ليتش، وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٢.
١٦- بؤس البنيوية، ليونارد جاكسون، وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٢.
١٧- موسوعة تاريخ الأديان (بالمشاركة) دار علاء الدين - دمشق ٢٠٠٣.
١٨- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد (بالمشاركة) دار الآداب - بيروت ٢٠٠٣.
١٩- تأملات في المنفى، إدوارد سعيد، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٣.
٢٠- ثقافة الطائفية: الجماعة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر، أسامة مقدسي، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٣.
٢١- العلاج النفسي بين الشرق والغرب، آلان واطس، دار ايزيس ودار كنعان - دمشق ٢٠٠٣.
٢٢- العقل المحيط: مستويات الوعي البشري الثلاثة وكيف تصوغ حياتنا، ستانيسلاف غروف، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ٢٠٠٣.

# المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

# المشروع القومى للترجمة

| | | | |
|---|---|---|---|
| -١ | اللغة العليا | جون كوين | أحمد درويش |
| -٢ | الوثنية والإسلام (ط١) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| -٣ | التراث المسروق | جورج جيمس | شوقى جلال |
| -٤ | كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كاريتنيكوفا | أحمد الحضرى |
| -٥ | ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| -٦ | اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفيتش | سعد مصلوح ووفاء كامل فايد |
| -٧ | العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | يوسف الأنطكى |
| -٨ | مشعلو الحرائق | ماكس فريش | مصطفى ماهر |
| -٩ | التغيرات البيئية | أندرو. س. جودى | محمود محمد عاشور |
| -١٠ | خطاب الحكاية | چيرار چينيت | محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى |
| -١١ | مختارات شعرية | فيسوافا شيمبوريسكا | هناء عبد الفتاح |
| -١٢ | طريق الحرير | ديفيد براونيستون وأيرين فرانك | أحمد محمود |
| -١٣ | ديانة الساميين | روبرتسن سميث | عبد الوهاب علوب |
| -١٤ | التحليل النفسى للأدب | جان بيلمان نويل | حسن المودن |
| -١٥ | الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ | إدوارد لوسى سميث | أشرف رفيق عفيفى |
| -١٦ | أثينة السوداء (جـ١) | مارتن برنال | بإشراف: أحمد عتمان |
| -١٧ | مختارات شعرية | فيليب لاركين | محمد مصطفى بدوى |
| -١٨ | الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | طلعت شاهين |
| -١٩ | الأعمال الشعرية الكاملة | چورج سفيريس | نعيم عطية |
| -٢٠ | قصة العلم | ج. ج. كراوثر | يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح |
| -٢١ | خوخة وألف خوخة وقصص أخرى | صمد بهرنجى | ماجدة العنانى |
| -٢٢ | مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | سيد أحمد على الناصرى |
| -٢٣ | تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | سعيد توفيق |
| -٢٤ | ظلال المستقبل | باتريك بارندر | بكر عباس |
| -٢٥ | مثنوى | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| -٢٦ | دين مصر العام | محمد حسين هيكل | أحمد محمد حسين هيكل |
| -٢٧ | التنوع البشرى الخلاق | مجموعة من المؤلفين | بإشراف: جابر عصفور |
| -٢٨ | رسالة فى التسامح | جون لوك | منى أبو سنة |
| -٢٩ | الموت والوجود | جيمس ب. كارس | بدر الديب |
| -٣٠ | الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| -٣١ | مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه - كلود كاين | عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب |
| -٣٢ | الانقراض | ديفيد روب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| -٣٣ | التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | أحمد فؤاد بلبع |
| -٣٤ | الرواية العربية | روجر آلن | حصة إبراهيم المنيف |
| -٣٥ | الأسطورة والحداثة | بول ب . ديكسون | خليل كلفت |
| -٣٦ | نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | حياة جاسم محمد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٧- | واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | جمال عبد الرحيم |
| ٣٨- | نقد الحداثة | آلن تورين | أنور مغيث |
| ٣٩- | الحسد والإغريق | بيتر والكوت | منيرة كروان |
| ٤٠- | قصائد حب | آن سكستون | محمد عيد إبراهيم |
| ٤١- | ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد |
| ٤٢- | عالم ماك | بنجامين باربر | أحمد محمود |
| ٤٣- | اللهب المزدوج | أوكتافيو پاث | المهدى أخريف |
| ٤٤- | بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلى | مارلين تادرس |
| ٤٥- | التراث المغدور | روبرت دينا وجون فاين | أحمد محمود |
| ٤٦- | عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | محمود السيد على |
| ٤٧- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ١) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤٨- | حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ماهر جويجاتى |
| ٤٩- | الإسلام في البلقان | هـ . ت . نوريس | عبد الوهاب علوب |
| ٥٠- | ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي |
| ٥١- | مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى | محمد أبو العطا |
| ٥٢- | العلاج النفسي التدعيمي | ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل | لطفى فطيم وعادل دمرداش |
| ٥٣- | الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | مرسى سعد الدين |
| ٥٤- | المفهوم الإغريقي للمسرح | ج . مايكل والتون | محسن مصيلحى |
| ٥٥- | ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | على يوسف على |
| ٥٦- | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١) | فديريكو غرسية لوركا | محمود على مكى |
| ٥٧- | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢) | فديريكو غرسية لوركا | محمود السيد و ماهر البطوطى |
| ٥٨- | مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | محمد أبو العطا |
| ٥٩- | المحبرة (مسرحية) | كارلوس مونييث | السيد السيد سهيم |
| ٦٠- | التصميم والشكل | جوهانز إيتين | صبرى محمد عبد الغنى |
| ٦١- | موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور - سميث | بإشراف : محمد الجوهرى |
| ٦٢- | لذّة النّص | رولان بارت | محمد خير البقاعى |
| ٦٣- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٦٤- | برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | رمسيس عوض |
| ٦٥- | فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | رمسيس عوض |
| ٦٦- | خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٧- | مختارات شعرية | فرناندو بيسوا | المهدى أخريف |
| ٦٨- | نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ٦٩- | العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى |
| ٧٠- | ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ٧١- | السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فو | حسين محمود |
| ٧٢- | السياسى العجوز | ت . س . إليوت | فؤاد مجلى |
| ٧٣- | نقد استجابة القارئ | چين ب . تومبكنز | حسن ناظم وعلى حاكم |
| ٧٤- | صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوڤا | حسن بيومى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧٥- | فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | أحمد درويش |
| ٧٦- | جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي | مجموعة من المؤلفين | عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨- | العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩- | شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكي | سعيد الغانمي وناصر حلاوي |
| ٨٠- | بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | مكارم الغمري |
| ٨١- | الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | محمد طارق الشرقاوي |
| ٨٢- | مسرح ميجيل | ميجيل دي أونامونو | محمود السيد علي |
| ٨٣- | مختارات شعرية | غوتفريد بن | خالد المعالي |
| ٨٤- | موسوعة الأدب والنقد (جـ١) | مجموعة من المؤلفين | عبد الحميد شيحة |
| ٨٥- | منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكي أقطاي | عبد الرازق بركات |
| ٨٦- | طول الليل (رواية) | جمال مير صادقي | أحمد فتحي يوسف شتا |
| ٨٧- | نون والقلم (رواية) | جلال آل أحمد | ماجدة العناني |
| ٨٨- | الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | إبراهيم الدسوقي شتا |
| ٨٩- | الطريق الثالث | أنتوني جيدنز | أحمد زايد ومحمد محيي الدين |
| ٩٠- | وسم السيف وقصص أخرى | بورخيس وآخرون | محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١- | المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا - بشونباك | محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢- | أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر | كارلوس ميجيل | نادية جمال الدين |
| ٩٣- | محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | عبد الوهاب علوب |
| ٩٤- | مسرحيتا الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | فوزية العشماوي |
| ٩٥- | مختارات من المسرح الإسباني | أنطونيو بويرو باييخو | سرى محمد عبد اللطيف |
| ٩٦- | ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى | نخبة | إدوار الخراط |
| ٩٧- | هوية فرنسا (مج١) | فرنان برودل | بشير السباعي |
| ٩٨- | الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٩٩- | تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) | ديفيد روبنسون | إبراهيم قنديل |
| ١٠٠- | مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | إبراهيم فتحي |
| ١٠١- | النص الروائي: تقنيات ومناهج | بيرنار فاليط | رشيد بنحدو |
| ١٠٢- | السياسة والتسامح | عبد الكبير الخطيبي | عز الدين الكتاني الإدريسي |
| ١٠٣- | قبر ابن عربي يليه آياء (شعر) | عبد الوهاب المؤدب | محمد بنيس |
| ١٠٤- | أوبرا ماهوجني (مسرحية) | برتولت بريشت | عبد الغفار مكاوي |
| ١٠٥- | مدخل إلى النص الجامع | چيرار چينيت | عبد العزيز شبيل |
| ١٠٦- | الأدب الأندلسي | ماريا خيسوس روبييرامتي | أشرف علي دعدور |
| ١٠٧- | صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر | نخبـة من الشعراء | محمد عبد الله الجعيدي |
| ١٠٨- | ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من المؤلفين | محمود علي مكي |
| ١٠٩- | حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | هاشم أحمد محمد |
| ١١٠- | النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | منى قطان |
| ١١١- | المرأة والجريمة | فرانسس هيدسون | ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢- | الاحتجاج الهادئ | أرلين علوي ماكليود | إكرام يوسف |

| | | |
|---|---|---|
| ١١٣- راية التمرد | سادى پلانت | أحمد حسان |
| ١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ١١٥- غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | سمية رمضان |
| ١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | نهاد أحمد سالم |
| ١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام | ليلى أحمد | منى إبراهيم وهالة كمال |
| ١١٨- النهضة النسائية فى مصر | بث بارون | لميس النقاش |
| ١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى | أميرة الأزهرى سنبل | بإشراف: رءوف عباس |
| ١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | مجموعة من المترجمين |
| ١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | محمد الجندى وإيزابيل كمال |
| ١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان | جوزيف فوجت | منيرة كروان |
| ١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | أنيتل ألكسندرو فنادولينا | أنور محمد إبراهيم |
| ١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية | چون جراى | أحمد فؤاد بلبع |
| ١٢٥- التحليل الموسيقى | سيدرك ثورپ ديڤى | سمحة الخولى |
| ١٢٦- فعل القراءة | ڤولفانج إيسر | عبد الوهاب علوب |
| ١٢٧- إرهاب (مسرحية) | صفاء فتحى | بشير السباعى |
| ١٢٨- الأدب المقارن | سوزان باسنيت | أميرة حسن نويرة |
| ١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | محمد أبو العطا وآخرون |
| ١٣٠- الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | شوقى جلال |
| ١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى | مجموعة من المؤلفين | لويس بقطر |
| ١٣٢- ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | عبد الوهاب علوب |
| ١٣٣- الخوف من المرايا (رواية) | طارق على | طلعت الشايب |
| ١٣٤- تشريح حضارة | بارى ج. كيمب | أحمد محمود |
| ١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت | ت. س. إليوت | ماهر شفيق فريد |
| ١٣٦- فلاحو الباشا | كينيث كونو | سحر توفيق |
| ١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر | چوزيف مارى مواريه | كاميليا صبحى |
| ١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | أندريه جلوكسمان | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٣٩- پارسيڤال (مسرحية) | ريتشارد ڤاچنر | مصطفى ماهر |
| ١٤٠- حيث تلتقى الأنهار | هربرت ميسن | أمل الجبورى |
| ١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | نعيم عطية |
| ١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | حسن بيومى |
| ١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى | ديرك لايدر | عدلى السمرى |
| ١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) | كارلو جولدونى | سلامة محمد سليمان |
| ١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) | كارلوس فوينتس | أحمد حسان |
| ١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) | ميجيل دى ليبس | على عبدالرءوف البمبى |
| ١٤٧- مسرحيتان | تانكريد دورست | عبدالغفار مكاوى |
| ١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية | إنريكى أندرسون إمبرت | على إبراهيم منوفى |
| ١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | أسامة إسبر |
| ١٥٠- التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | منيرة كروان |

| | | |
|---|---|---|
| ١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى | مجموعة من المؤلفين | محمد محمد الخطابى |
| ١٥٣- غرام الفراعنة | فيولين فانويك | فاطمة عبدالله محمود |
| ١٥٤- مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | خليل كلفت |
| ١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة من الشعراء | أحمد مرسى |
| ١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو | مى التلمسانى |
| ١٥٧- خسرو وشيرين | النظامى الكنجوى | عبدالعزيز بقوش |
| ١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ١٥٩- الأيديولوچية | ديڤيد هوكس | إبراهيم فتحى |
| ١٦٠- آلة الطبيعة | بول إيرليش | حسين بيومى |
| ١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى | أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | زيدان عبدالحليم زيدان |
| ١٦٢- تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسيوى | صلاح عبدالعزيز محجوب |
| ١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ١٦٤- شامبوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | نبيل سعد |
| ١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال) | أ. ن. أفاناسيفا | سهير المصادفة |
| ١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل | يشعياهو ليڤمان | محمد محمود أبوغدير |
| ١٦٧- فى عالم طاغور | رابندرنات طاغور | شكرى محمد عياد |
| ١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٦٩- إبداعات أدبية | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٧٠- الطريق (رواية) | ميجيل دليبيس | بسام ياسين رشيد |
| ١٧١- وضع حد (رواية) | فرانك بيجو | هدى حسين |
| ١٧٢- حجر الشمس (شعر) | نخبة | محمد محمد الخطابى |
| ١٧٣- معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤- صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | أحمد محمود |
| ١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ١٧٧- أنطون تشيخوف | هنرى تروايا | حصة إبراهيم المنيف |
| ١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد حمدى إبراهيم |
| ١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال) | أيسوب | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠- قصة جاويد (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات | فنسنت ب. ليتش | محمد يحيى |
| ١٨٢- العنف والنبوءة (شعر) | و.ب. ييتس | ياسين طه حافظ |
| ١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | فتحى العشرى |
| ١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام | هانز إبندورفر | دسوقى سعيد |
| ١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ | توماس تومسن | عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦- معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل إنوود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧- الأرضة (رواية) | بُزرج علوى | محمد علاء الدين منصور |
| ١٨٨- موت الأدب | ألفين كرنان | بدر الديب |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| ١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر | بول دى مان | سعيد الغانمى |
| ١٩٠- محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | محسن سيد فرجانى |
| ١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى | الحاج أبو بكر إمام وآخرون | مصطفى حجازى السيد |
| ١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ١٩٣- عامل المنجم (رواية) | بيتر أبراهامز | محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ١٩٧- سيرة الفاروق | شمس العلماء شبلى النعمانى | جلال السعيد الحفناوى |
| ١٩٨- الاتصال الجماهيرى | إدوين إمرى وآخرون | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية | يعقوب لانداو | جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد |
| ٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل | جيرمى سيبروك | فخرى لبيب |
| ٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٢٠٣- الشعر والشاعرية | ألطاف حسين حالى | جلال السعيد الحفناوى |
| ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شازار | أحمد هويدى |
| ٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات | لويجى لوقا كافاللى- سفورزا | أحمد مستجير |
| ٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً | جيمس جلايك | على يوسف على |
| ٢٠٧- ليل أفريقى (رواية) | رامون خوتاسندير | محمد أبو العطا |
| ٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى | دان أوريان | محمد أحمد صالح |
| ٢٠٩- السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر) | سنائى الغزنوى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١١- فرديناند دوسوسير | جوناثان كلر | محمود حمدى عبد الغنى |
| ٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان | مرزبان بن رستم بن شروين | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر | ريمون فلاور | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع | أنتونى جيدنز | محمد محيى الدين |
| ٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٧- مسرحيتان طليعيتان | صمويل بيكيت وهارولد بينتر | نادية البنهاوى |
| ٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) | خوليو كورتاثار | على إبراهيم منوفى |
| ٢١٩- بقايا اليوم (رواية) | كازو إيشجورو | طلعت الشايب |
| ٢٢٠- الهيولية فى الكون | بارى باركر | على يوسف على |
| ٢٢١- شعرية كفافى | جريجورى جوزدانيس | رفعت سلام |
| ٢٢٢- فرانز كافكا | رونالد جراى | نسيم مجلى |
| ٢٢٣- العلم فى مجتمع حر | باول فيرابند | السيد محمد نفادى |
| ٢٢٤- دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | منى عبدالظاهر إبراهيم |
| ٢٢٥- حكاية غريق (رواية) | جابرييل جارثيا ماركيث | السيد عبدالظاهر السيد |
| ٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | طاهر محمد على البربرى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٢٢٧- | المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر | خوسيه ماريا ديث بوركى | السيد عبدالظاهر عبدالله |
| ٢٢٨- | علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن |
| ٢٢٩- | مأزق البطل الوحيد | نورمان كيجان | أمير إبراهيم العمرى |
| ٢٣٠- | عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣١- | الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) | خايمى سالوم بيدال | جمال عبدالرحمن |
| ٢٣٢- | ما بعد المعلومات | توم ستونير | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٣- | فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى | آرثر هيرمان | طلعت الشايب |
| ٢٣٤- | الإسلام فى السودان | ج. سبنسر تريمنجهام | فؤاد محمد عكود |
| ٢٣٥- | ديوان شمس تبريزى (جـ١) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٣٦- | الولاية | ميشيل شوبكيفيتش | أحمد الطيب |
| ٢٣٧- | مصر أرض الوادى | روبين فيدين | عنايات حسين طلعت |
| ٢٣٨- | العولمة والتحرير | تقرير لمنظمة الأنكتاد | ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد |
| ٢٣٩- | العربى فى الأدب الإسرائيلى | جيلا رامراز - رايوخ | نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| ٢٤٠- | الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كاى حافظ | صلاح محجوب إدريس |
| ٢٤١- | فى انتظار البرابرة (رواية) | ج . م. كوتزى | ابتسام عبدالله |
| ٢٤٢- | سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٤٣- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٢٤٤- | الغليان (رواية) | لاورا إسكيبيل | نادية جمال الدين محمد |
| ٢٤٥- | نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس وآخرون | توفيق على منصور |
| ٢٤٦- | مختارات قصصية | جابرييل جارثيا ماركيث | على إبراهيم منوفى |
| ٢٤٧- | الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر | والتر أرمبرست | محمد طارق الشرقاوى |
| ٢٤٨- | حقول عدن الخضراء (مسرحية) | أنطونيو جالا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٢٤٩- | لغة التمزق (شعر) | دراجو شتامبوك | رفعت سلام |
| ٢٥٠- | علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ماجدة محسن أباظة |
| ٢٥١- | موسوعة علم الاجتماع (جـ٢) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ٢٥٢- | رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | على بدران |
| ٢٥٣- | تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيميونوفا | حسن بيومى |
| ٢٥٤- | أقدم لك: الفلسفة | ديف روبنسون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٥- | أقدم لك: أفلاطون | ديف روبنسون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٦- | أقدم لك: ديكارت | ديف روبنسون وكريس جارات | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٧- | تاريخ الفلسفة الحديثة | وليم كلى رايت | محمود سيد أحمد |
| ٢٥٨- | الفجر | سير أنجوس فريزر | عُبادة كُحيلة |
| ٢٥٩- | مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور | نخبة | فاروجان كازانجيان |
| ٢٦٠- | موسوعة علم الاجتماع (جـ٣) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ٢٦١- | رحلة فى فكر زكى نجيب محمود | زكى نجيب محمود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٦٢- | مدينة المعجزات (رواية) | إدواردو مندوثا | محمد أبو العطا |
| ٢٦٣- | الكشف عن حافة الزمن | چون جريبين | على يوسف على |
| ٢٦٤- | إبداعات شعرية مترجمة | هوراس وشلى | لويس عوض |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٦٥- روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | لويس عوض |
| ٢٦٦- مدير المدرسة (رواية) | جلال آل أحمد | عادل عبدالمنعم على |
| ٢٦٧- فن الرواية | ميلان كونديرا | بدر الدين عرودكى |
| ٢٦٨- ديوان شمس تبريزى (جـ٢) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧٠- وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ٢) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧١- الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ | توماس سى. باترسون | شوقى جلال |
| ٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر | سى. سى. والترز | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٢٧٣- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر | جوان كول | عنان الشهاوى |
| ٢٧٤- السيدة باربارا (رواية) | رومولو جاييجوس | محمود على مكى |
| ٢٧٥- ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ٢٧٦- فنون السينما | مجموعة من المؤلفين | عبدالقادر التلمسانى |
| ٢٧٧- الجينات والصراع من أجل الحياة | براين فورد | أحمد فوزى |
| ٢٧٨- البدايات | إسحاق عظيموف | ظريف عبدالله |
| ٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية | ف.س. سوندرز | طلعت الشايب |
| ٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى | بريم شند وآخرون | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٢٨١- الفردوس الأعلى (رواية) | عبد الحليم شرر | جلال الحفناوى |
| ٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس وابرت | سمير حنا صادق |
| ٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى | خوان رولفو | على عبد الرءوف البمبى |
| ٢٨٤- هرقل مجنوناً (مسرحية) | يوريبيديس | أحمد عتمان |
| ٢٨٥- رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى | حسن نظامى الدهلوى | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢٨٧- الثقافة والعولمة والنظام العالمى | أنتونى كنج | محمد يحيى وآخرون |
| ٢٨٨- الفن الروائى | ديفيد لودج | ماهر البطوطى |
| ٢٨٩- ديوان منوچهرى الدامغانى | أبو نجم أحمد بن قوص | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٢٩٠- علم اللغة والترجمة | جورج مونان | أحمد زكريا إبراهيم |
| ٢٩١- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٢- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٣- مقدمة للأدب العربى | روجر آلن | مجدى توفيق وآخرون |
| ٢٩٤- فن الشعر | بوالو | رجاء ياقوت |
| ٢٩٥- سلطان الأسطورة | جوزيف كامبل وبيل مويرز | بدر الديب |
| ٢٩٦- مكبث (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية | ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى | ماجدة محمد أنور |
| ٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٩٩- ثورة فى التكنولوجيا الحيوية | جين ماركس | هاشم أحمد محمد |
| ٣٠٠- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (جـ١) | لويس عوض | جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال |
| ٣٠١- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (جـ٢) | لويس عوض | جمال الجزيرى و محمد الجندى |
| ٣٠٢- أقدم لك: فتجنشتين | جون هيتون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٠٣- أقدم لك: بوذا | جين هوب وبورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٤- أقدم لك: ماركس | ريوس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٥- الجلد (رواية) | كروزيو مالابارته | صلاح عبد الصبور |
| ٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ | جان فرانسوا ليوتار | نبيل سعد |
| ٣٠٧- أقدم لك: الشعور | ديفيد بابينو وهوارد سلينا | محمود مكى |
| ٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة | ستيف جونز وبورين فان لو | ممدوح عبد المنعم |
| ٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ | أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت | جمال الجزيرى |
| ٣١٠- أقدم لك: يونج | ماجى هايد ومايكل ماكجنس | محيى الدين مزيد |
| ٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى | ر.ج كولنجوود | فاطمة إسماعيل |
| ٣١٢- روح الشعب الأسود | وليم ديبويس | أسعد حليم |
| ٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر) | خايير بيان | محمد عبدالله الجعيدى |
| ٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم | جانيس مينيك | هويدا السباعى |
| ٣١٥- جرامشى فى العالم العربى | ميشيل بروندينو والطاهر لبيب | كاميليا صبحى |
| ٣١٦- محاكمة سقراط | أى. ف. ستون | نسيم مجلى |
| ٣١٧- بلا غد | س. شير لايموفا- س. زنيكين | أشرف الصباغ |
| ٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٣١٩- صور دريدا | جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس | حسام نايل |
| ٣٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١) | ليفى برو فنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٣٢٢- وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى | دبليو بوجين كلينباور | خالد مفلح حمزة |
| ٣٢٣- فن الساتورا | تراث يونانى قديم | هانم محمد فوزى |
| ٣٢٤- اللعب بالنار (رواية) | أشرف أسدى | محمود علاوى |
| ٣٢٥- عالم الآثار (رواية) | فيليب بوسان | كرستين يوسف |
| ٣٢٦- المعرفة والمصلحة | يورجين هابرماس | حسن صقر |
| ٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر) | تد هيوز | محمد عيد إبراهيم |
| ٣٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | سامى صلاح |
| ٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى | ستيفن جراى | سامية دياب |
| ٣٣٢- شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | على إبراهيم منوفى |
| ٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ | نبيل مطر | بكر عباس |
| ٣٣٤- لقطات من المستقبل | آرثر كلارك | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية | ناتالى ساروت | فتحى العشرى |
| ٣٣٦- متون الأهرام | نصوص مصرية قديمة | حسن صابر |
| ٣٣٧- فلسفة الولاء | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى | نخبة | جلال الحفناوى |
| ٣٣٩- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط | بيرش بيربروجلو | فخرى لبيب |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٤١- | قصائد من رلكه (شعر) | راينر ماريا رلكه | حسن حلمى |
| ٣٤٢- | سلامان وأبسال (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٣٤٣- | العالم البرجوازى الزائل (رواية) | نادين جورديمر | سمير عبد ربه |
| ٣٤٤- | الموت فى الشمس (رواية) | بيتر بالانجيو | سمير عبد ربه |
| ٣٤٥- | الركض خلف الزمان (شعر) | بونه ندائى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٣٤٦- | سحر مصر | رشاد رشدى | جمال الجزيرى |
| ٣٤٧- | الصبية الطائشون (رواية) | جان كوكتو | بكر الحلو |
| ٣٤٨- | المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٣٤٩- | دليل القارئ إلى الثقافة الجادة | أرثر والدهورن وآخرون | أحمد عمر شاهين |
| ٣٥٠- | بانوراما الحياة السياحية | مجموعة من المؤلفين | عطية شحاتة |
| ٣٥١- | مبادئ المنطق | جوزايا رويس | أحمد الانصارى |
| ٣٥٢- | قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | نعيم عطية |
| ٣٥٣- | الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٣٥٤- | الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٣٥٥- | التيارات السياسية فى إيران المعاصرة | حجت مرتجى | محمود علاوى |
| ٣٥٦- | الميراث المر | بول سالم | بدر الرفاعى |
| ٣٥٧- | متون هرمس | تيموثى فريك وبيتر غاندى | عمر الفاروق عمر |
| ٣٥٨- | أمثال الهوسا العامية | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٣٥٩- | محاورة بارمنيدس | أفلاطون | حبيب الشاروني |
| ٣٦٠- | أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ليلى الشربينى |
| ٣٦١- | التصحر: التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | عاطف معتمد وآمال شاور |
| ٣٦٢- | تلميذ بابنبرج (رواية) | هاينرش شبورل | سيد أحمد فتح الله |
| ٣٦٣- | حركات التحرير الأفريقية | ريتشارد جيبسون | صبرى محمد حسن |
| ٣٦٤- | حداثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | نجلاء أبو عجاج |
| ٣٦٥- | سأم باريس (شعر) | شارل بودلير | محمد أحمد حمد |
| ٣٦٦- | نساء يركضن مع الذئاب | كلاريسا بنكولا | مصطفى محمود محمد |
| ٣٦٧- | القلم الجرىء | مجموعة من المؤلفين | البرّاق عبدالهادى رضا |
| ٣٦٨- | المصطلح السردى: معجم مصطلحات | جيرالد برنس | عابد خزندار |
| ٣٦٩- | المرأة فى أدب نجيب محفوظ | فوزية العشماوى | فوزية العشماوى |
| ٣٧٠- | الفن والحياة فى مصر الفرعونية | كليرلا لويت | فاطمة عبدالله محمود |
| ٣٧١- | المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٣٧٢- | عاش الشباب (رواية) | وانغ مينغ | وحيد السعيد عبدالحميد |
| ٣٧٣- | كيف تعد رسالة دكتوراه | أومبرتو إيكو | على إبراهيم منوفى |
| ٣٧٤- | اليوم السادس (رواية) | أندريه شديد | حمادة إبراهيم |
| ٣٧٥- | الخلود (رواية) | ميلان كونديرا | خالد أبو اليزيد |
| ٣٧٦- | الغضب وأحلام السنين (مسرحيات) | جان أنوى وآخرون | إدوار الخراط |
| ٣٧٧- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٧٨- | المسافر (شعر) | محمد إقبال | يوسف عبدالفتاح فرج |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٧٩- | ملك فى الحديقة (رواية) | سنيل باث | جمال عبدالرحمن |
| ٣٨٠- | حديث عن الخسارة | جونتر جراس | شيرين عبدالسلام |
| ٣٨١- | أساسيات اللغة | ر. ل. تراسك | رانيا إبراهيم يوسف |
| ٣٨٢- | تاريخ طبرستان | بهاء الدين محمد إسفنديار | أحمد محمد نادى |
| ٣٨٣- | هدية الحجاز (شعر) | محمد إقبال | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٨٤- | القصص التى يحكيها الأطفال | سوزان إنجيل | إيزابيل كمال |
| ٣٨٥- | مشترى العشق (رواية) | محمد على بهزادراد | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٣٨٦- | دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى | جانيت تود | ريهام حسين إبراهيم |
| ٣٨٧- | أغنيات وسوناتات (شعر) | چون دن | بهاء چاهين |
| ٣٨٨- | مواعظ سعدى الشيرازى (شعر) | سعدى الشيرازى | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٨٩- | تفاهم وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٩٠- | الأرشيفات والمدن الكبرى | إم. فى. روبرتس | عثمان مصطفى عثمان |
| ٣٩١- | الحافلة الليلكية (رواية) | مايف بينشى | منى الدروبى |
| ٣٩٢- | مقامات ورسائل أندلسية | فرناندو دى لاجرانجا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٣٩٣- | فى قلب الشرق | ندوة لويس ماسينيون | زينب محمود الخضيرى |
| ٣٩٤- | القوى الأربع الأساسية فى الكون | بول ديفيز | هاشم أحمد محمد |
| ٣٩٥- | آلام سياوش (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٣٩٦- | السافاك | تقى نجارى راد | محمود علاوى |
| ٣٩٧- | أقدم لك: نيتشه | لورانس جين وكيتى شين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٨- | أقدم لك: سارتر | فيليب تودى وهوارد ريد | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٩- | أقدم لك: كامى | ديفيد ميروفتش وآلن كوركس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٠٠- | مومو (رواية) | ميشائيل إنده | باهر الجوهرى |
| ٤٠١- | أقدم لك: علم الرياضيات | زياودن ساردر وآخرون | ممدوح عبد المنعم |
| ٤٠٢- | أقدم لك: ستيفن هوكنج | ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٠٣- | ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) | تودور شتورم وجوتفرد كولر | عماد حسن بكر |
| ٤٠٤- | تعويذة الحسى | ديفيد إبرام | ظبية خميس |
| ٤٠٥- | إيزابيل (رواية) | أندريه جيد | حمادة إبراهيم |
| ٤٠٦- | المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ | مانويلا مانتاناريس | جمال عبد الرحمن |
| ٤٠٧- | الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه | مجموعة من المؤلفين | طلعت شاهين |
| ٤٠٨- | معجم تاريخ مصر | جوان فوتشركنج | عنان الشهاوى |
| ٤٠٩- | انتصار السعادة | برتراند راسل | إلهامى عمارة |
| ٤١٠- | خلاصة القرن | كارل بوبر | الزواوى بغورة |
| ٤١١- | همس من الماضى | جينيفر أكرمان | أحمد مستجير |
| ٤١٢- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٤١٣- | أغنيات المنفى (شعر) | ناظم حكمت | محمد البخارى |
| ٤١٤- | الجمهورية العالمية للآداب | باسكال كازانوفا | أمل الصبان |
| ٤١٥- | صورة كوكب (مسرحية) | فريدريش دورينمات | أحمد كامل عبدالرحيم |
| ٤١٦- | مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر | آ. آ. رتشاردز | محمد مصطفى بدوى |

٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٥) | رينيه ويليك | مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية | جين هاثواي | عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية | جون مارلو | نسيم مجلي
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية) | فولتير | الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول | روى متحدة | أشرف كيلاني
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١) | ثلاثة من الرحالة | عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف | نخبة | وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامي | محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح | محمود طلوعي | محمود علاوي
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى | نخبة | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) | باي إنكلان | ثريا شلبي
٤٢٨- الخزانة الخفية | محمد هوتك بن داود خان | محمد أمان صافي
٤٢٩- أقدم لك: هيجل | ليود سبنسر وأندزجي كروز | إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- أقدم لك: كانط | كرستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي | إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- أقدم لك: فوكو | كريس هوروكس وزوران جفتيك | إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- أقدم لك: ماكيافللي | باتريك كيري وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- أقدم لك: جويس | ديفيد نوريس وكارل فلنت | حمدي الجابري
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية | دونكان هيث وجودي بورهام | عصام حجازي
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زربرج | ناجي رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) | فردريك كوبلستون | إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندي في بلاد الشرق العربي | شبلي النعماني | جلال الحفناوي
٤٣٨- بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بيبرس | عايدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المرابي (رواية) | صدر الدين عيني | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة | كرستن بروستاد | محمد طارق الشرقاوي
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) | أرونداتي روي | فخري لبيب
٤٤٢- حتشبسوت: المرأة الفرعونية | فوزية أسعد | ماهر جويجاتي
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها | كيس فرستيغ | محمد طارق الشرقاوي
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | صالح علماني
٤٤٥- حول وزن الشعر | پرويز ناتل خانلرى | محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود | ألكسندر كوكبرن وجيفري سانت كلير | أحمد محمود
٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم | ج. پ. ماك إيفوي وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور | ديلان إيفانز وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية | نخبة | جمال الجزيري
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية | صوفيا فوكا ورببيكا رايت | جمال الجزيري
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون | إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية | ريتشارد إبجينانزي وأوسكار زاريت | محيي الدين مزيد
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة | جان لوك أرنو | حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | سوزان خليل

| | | |
|---|---|---|
| ٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) | فردريك كوبلستون | محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦- لا تنسنى (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان موللر أوكين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون | مرثيديس غارثيا أرينال | جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية | ستوارت هود وليتزا جانستز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦١- أقدم لك: لكان | داريان ليدر وجودى جروفز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون | عبدالرشيد الصادق محمودى | عبدالرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣- الدولة المارقة | ويليام بلوم | كمال السيد |
| ٤٦٤- ديمقراطية للقلة | مايكل بارنتى | حصة إبراهيم المنيف |
| ٤٦٥- قصص اليهود | لويس جنزبيرج | جمال الرفاعى |
| ٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية | فيولين فانويك | فاطمة عبد الله |
| ٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية | ستيفين ديلو | ربيع وهبة |
| ٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٤٦٩- جلال الملوك | نصوص حبشية قديمة | مجدى عبدالرازق |
| ٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية | جارى م. بيرزنسكى وآخرون | محمد السيد النتة |
| ٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبد الرازق إبراهيم |
| ٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٤- الأدب والنسوية | بام موريس | سهام عبدالسلام |
| ٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم | فرجينيا دانيلسون | عادل هلال عنانى |
| ٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى | مارلين بوث | سحر توفيق |
| ٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين | هيلدا هوخام | أشرف كيلانى |
| ٤٧٨- الصين والولايات المتحدة | ليوشيه شنج و لى شى دونج | عبد العزيز حمدى |
| ٤٧٩- المقهـــى (مسرحية) | لاو شه | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية) | كو مو روا | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨١- بردة النبى | روى متحدة | رضوان السيد |
| ٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية | روبير جاك تيبو | فاطمة عبد الله |
| ٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية | سارة جامبل | أحمد الشامى |
| ٤٨٤- جمالية التلقى | هانسن روبيرت ياوس | رشيد بنحدو |
| ٤٨٥- التوبة (رواية) | نذير أحمد الدهلوى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٦- الذاكرة الحضارية | يان أسمن | عبدالحليم عبدالغنى رجب |
| ٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية | رفيع الدين المراد آبادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٩- هُسّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا | إدموند هُسّرل | محمود رجب |
| ٤٩٠- أسمار البيغاء | محمد قادرى | عبد الوهاب علوب |
| ٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى | نخبة | سمير عبد ربه |
| ٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة | جى فارجيت | محمد رفعت عواد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤٩٣- | خطابات إلى طالب الصوتيات | هارولد بالمر | محمد صالح الضالع |
| ٤٩٤- | كتاب الموتى: الخروج فى النهار | نصوص مصرية قديمة | شريف الصيفى |
| ٤٩٥- | اللوبى | إدوارد تيفان | حسن عبد ربه المصرى |
| ٤٩٦- | الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١) | إكوادو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٤٩٧- | العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط | نادية العلى | مصطفى رياض |
| ٤٩٨- | النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث | جوديث تاكر ومارجريت مريوذر | أحمد على بدوى |
| ٤٩٩- | تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع | مجموعة من المؤلفين | فيصل بن خضراء |
| ٥٠٠- | فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية | تيتز رووكى | طلعت الشايب |
| ٥٠١- | تاريخ النساء فى الغرب (جـ١) | أرثر جولد هامر | سحر فراج |
| ٥٠٢- | أصوات بديلة | مجموعة من المؤلفين | هالة كمال |
| ٥٠٣- | مختارات من الشعر الفارسى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٥٠٤- | كتابات أساسية (جـ١) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٥- | كتابات أساسية (جـ٢) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٦- | ربما كان قديساً (رواية) | آن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥٠٧- | سيدة الماضى الجميل (مسرحية) | بيتر شيفر | شوقى فهيم |
| ٥٠٨- | المولوية بعد جلال الدين الرومى | عبدالباقى جلبنارلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٥٠٩- | الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك | آدم صبرة | قاسم عبده قاسم |
| ٥١٠- | الأرملة الماكرة (مسرحية) | كارلو جولدونى | عبدالرازق عيد |
| ٥١١- | كوكب مرقّع (رواية) | آن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥١٢- | كتابة النقد السينمائى | تيموثى كوريجان | جمال عبد الناصر |
| ٥١٣- | العلم الجسور | تيد أنتون | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٥١٤- | مدخل إلى النظرية الأدبية | جوناثان كولر | مصطفى بيومى عبد السلام |
| ٥١٥- | من التقليد إلى ما بعد الحداثة | فدوى مالطى دوجلاس | فدوى مالطى دوجلاس |
| ٥١٦- | إرادة الإنسان فى علاج الإدمان | أرنولد واشنطون ودونا باوندى | صبرى محمد حسن |
| ٥١٧- | نقش على الماء وقصص أخرى | نخبة | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٥١٨- | استكشاف الأرض والكون | إسحق عظيموف | هاشم أحمد محمد |
| ٥١٩- | محاضرات فى المثالية الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٥٢٠- | الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع | أحمد يوسف | أمل الصبان |
| ٥٢١- | قاموس تراجم مصر الحديثة | أرثر جولد سميث | عبدالوهاب بكر |
| ٥٢٢- | إسبانيا فى تاريخها | أميركو كاسترو | على إبراهيم منوفى |
| ٥٢٣- | الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٥٢٤- | الملك لير (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٥٢٥- | موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى | دنيس جونسون | نادية رفعت |
| ٥٢٦- | أقدم لك: السياسة البيئية | ستيفن كرول ووليم رانكين | محيى الدين مزيد |
| ٥٢٧- | أقدم لك: كافكا | ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب | جمال الجزيرى |
| ٥٢٨- | أقدم لك: تروتسكى والماركسية | طارق على وفلْ إيفانز | جمال الجزيرى |
| ٥٢٩- | بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى | محمد إقبال | حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى |
| ٥٣٠- | مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر |

| الرقم | العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|---|
| ٥٣١- | ما الذي حَدَثَ في «حَدَث» ١١ سبتمبر؟ | جاك دريدا | صفاء فتحي |
| ٥٣٢- | المغامرُ والمستشرق | هنري لورنس | بشير السباعي |
| ٥٣٣- | تعلُّم اللغة الثانية | سوزان جاس | محمد طارق الشرقاوي |
| ٥٣٤- | الإسلاميون الجزائريون | سيڤرين لابا | حمادة إبراهيم |
| ٥٣٥- | مخزن الأسرار (شعر) | نظامي الكنجوي | عبدالعزيز بقوش |
| ٥٣٦- | الثقافات وقيم التقدم | صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون | شوقي جلال |
| ٥٣٧- | الحب والحرية (شعر) | نخبة | عبدالغفار مكاوي |
| ٥٣٨- | النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني | كيت دانيلر | محمد الحديدي |
| ٥٣٩- | خمس مسرحيات قصيرة | كاريل تشرشل | محسن مصيلحي |
| ٥٤٠- | توجهات بريطانية - شرقية | السير رونالد ستورس | روف عباس |
| ٥٤١- | هي تتخيل وهلاوس أخرى | خوان خوسيه مياس | مروة رزق |
| ٥٤٢- | قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث | نخبة | نعيم عطية |
| ٥٤٣- | أقدم لك: السياسة الأمريكية | باتريك بروجان وكريس جرات | وفاء عبدالقادر |
| ٥٤٤- | أقدم لك: ميلاني كلاين | روبرت هنشل وآخرون | حمدي الجابري |
| ٥٤٥- | يا له من سباق محموم | فرانسيس كريك | عزت عامر |
| ٥٤٦- | ريموس | ت. ب. وايزمان | توفيق علي منصور |
| ٥٤٧- | أقدم لك: بارت | فيليب تودي وأن كورس | جمال الجزيري |
| ٥٤٨- | أقدم لك: علم الاجتماع | ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون | حمدي الجابري |
| ٥٤٩- | أقدم لك: علم العلامات | بول كوبلي وليتاجانز | جمال الجزيري |
| ٥٥٠- | أقدم لك: شكسبير | نيك جروم وبيرو | حمدي الجابري |
| ٥٥١- | الموسيقى والعولمة | سايمون ماندي | سمحة الخولي |
| ٥٥٢- | قصص مثالية | ميجيل دي ثربانتس | علي عبد الروف البمبي |
| ٥٥٣- | مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر | دانيال لوفرس | رجاء ياقوت |
| ٥٥٤- | مصر في عهد محمد علي | عفاف لطفي السيد مارسوه | عبدالسميع عمر زين الدين |
| ٥٥٥- | الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين | أناتولي أوتكين | أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي |
| ٥٥٦- | أقدم لك: چان بودريار | كريس هوروكس وزوران جيفتك | حمدي الجابري |
| ٥٥٧- | أقدم لك: الماركيز دي ساد | ستوارت هود وجراهام كرولي | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٨- | أقدم لك: الدراسات الثقافية | زيودين ساردار وبورين ڤان لون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٩- | الماس الزائف (رواية) | تشا تشاجي | عبدالحي أحمد سالم |
| ٥٦٠- | صلصلة الجرس (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوي |
| ٥٦١- | جناح جبريل (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوي |
| ٥٦٢- | بلايين وبلايين | كارل ساجان | عزت عامر |
| ٥٦٣- | ورود الخريف (مسرحية) | خاثينتو بينابينتي | صبري محمدي التهامي |
| ٥٦٤- | عُش الغريب (مسرحية) | خاثينتو بينابينتي | صبري محمدي التهامي |
| ٥٦٥- | الشرق الأوسط المعاصر | ديبورا ج. جيرنر | أحمد عبدالحميد أحمد |
| ٥٦٦- | تاريخ أوروبا في العصور الوسطى | موريس بيشوب | علي السيد علي |
| ٥٦٧- | الوطن المغتصب | مايكل رايس | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٥٦٨- | الأصولي في الرواية | عبد السلام حيدر | عبد السلام حيدر |

| | | |
|---|---|---|
| ٥٦٩- موقع الثقافة | هومى بابا | ثائر ديب |
| ٥٧٠- دول الخليج الفارسى | سير رويرت هاى | يوسف الشارونى |
| ٥٧١- تاريخ النقد الإسبانى المعاصر | إيميليا دى ثوليتا | السيد عبد الظاهر |
| ٥٧٢- الطب فى زمن الفراعنة | برونو آليوا | كمال السيد |
| ٥٧٣- أقدم لك: فرويد | ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى | جمال الجزيرى |
| ٥٧٤- مصر القديمة فى عيون الإيرانيين | حسن بيرنيا | علاء الدين السباعى |
| ٥٧٥- الاقتصاد السياسى للعولمة | نجير وودز | أحمد محمود |
| ٥٧٦- فكر ثربانتس | أمريكو كاسترو | ناهد العشرى محمد |
| ٥٧٧- مغامرات بينوكيو | كارلو كولودى | محمد قدرى عمارة |
| ٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت | أيومى ميزوكوشى | محمد إبراهيم وعصام عبد الروف |
| ٥٧٩- أقدم لك: تشومسكى | چون ماهر وچودى جرونز | محيى الدين مزيد |
| ٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١) | جون فيزر وبول سيترجز | بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى |
| ٥٨١- الحمقى يموتون (رواية) | ماريو بوزو | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٢- مرايا على الذات (رواية) | هوشنك كلشيرى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٣- الجيران (رواية) | أحمد محمود | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٤- سفر (رواية) | محمود دولت آبادى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية) | هوشنك كلشيرى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٦- السينما العربية والأفريقية | ليزبيث مالكموس وروى أرمز | سهام عبد السلام |
| ٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينى | مجموعة من المؤلفين | عبدالعزيز حمدى |
| ٥٨٨- أمنحوتپ الثالث | أنييس كابرول | ماهر جويجاتى |
| ٥٨٩- تمبكت العجيبة (رواية) | فيلكس ديبوا | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية | نخبة | محمود مهدى عبدالله |
| ٥٩١- الشاعر والمفكر | هوراتيوس | على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد |
| ٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١) | محمد صبرى السوربونى | مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان |
| ٥٩٣- قصائد ساحرة | بول فاليرى | بكر الحلو |
| ٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال) | سوزانا تامارو | أمانى فوزى |
| ٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢) | إكوادو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم | روبرت ديجارليه وآخرون | إيهاب عبدالرحيم محمد |
| ٥٩٧- مسلمو غرناطة | خوليو كاروباروخا | جمال عبدالرحمن |
| ٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل | دونالد ريدفورد | بيومى على قنديل |
| ٥٩٩- فلسفة الشرق | هرداد مهرين | محمود علاوى |
| ٦٠٠- الإسلام فى التاريخ | برنارد لويس | مدحت طه |
| ٦٠١- النسوية والمواطنة | ريان ڤوت | أيمن بكر وسمر الشيشكلى |
| ٦٠٢- ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية | چيمس وليامز | إيمان عبدالعزيز |
| ٦٠٣- النقد الثقافى | آرثر أيزابرجر | وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى |
| ٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١) | باتريك ل. أبوت | توفيق على منصور |
| ٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب | إرنست زيبروسكى (الصغير) | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر | ريتشارد هاريس | محمود إبراهيم السعدنى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٦٠٧- | قلب الجزيرة العربية (جـ١) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٨- | قلب الجزيرة العربية (جـ٢) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٩- | الانتخاب الثقافى | أجنر فوج | شوقى جلال |
| ٦١٠- | العمارة المدجنة | رفائيل لوبث جوثمان | على إبراهيم منوفى |
| ٦١١- | النقد والأيديولوجية | تيرى إيجلتون | فخرى صالح |
| ٦١٢- | رسالة النفسية | فضل الله بن حامد الحسينى | محمد محمد يونس |
| ٦١٣- | السياحة والسياسة | كولن مايكل هول | محمد فريد حجاب |
| ٦١٤- | بيت الأقصر الكبير( رواية) | فوزية أسعد | منى قطان |
| ٦١٥- | عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩ | أليس بسيرينى | محمد رفعت عواد |
| ٦١٦- | أساطير بيضاء | روبرت يانج | أحمد محمود |
| ٦١٧- | الفولكلور والبحر | هوراس بيك | أحمد محمود |
| ٦١٨- | نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة | تشارلز فيلبس | جلال البنا |
| ٦١٩- | مفاتيح أورشليم القدس | ريمون استانبولى | عايدة الباجورى |
| ٦٢٠- | السلام الصليبى | توماش ماستناك | بشير السباعى |
| ٦٢١- | النوبة المعبر الحضارى | وليم ى. آدمز | فؤاد عكود |
| ٦٢٢- | أشعار من عالم اسمه الصين | آى تشينغ | أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى |
| ٦٢٣- | نوادر جحا الإيرانى | سعيد قانعى | يوسف عبدالفتاح |
| ٦٢٤- | أزمة العالم الحديث | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر |
| ٦٢٥- | الجرح السرى | جان جينيه | محمد برادة |
| ٦٢٦- | مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٦٢٧- | حكايات إيرانية | نخبة | عبدالوهاب علوب |
| ٦٢٨- | أصل الأنواع | تشارلس داروين | مجدى محمود المليجى |
| ٦٢٩- | قرن آخر من الهيمنة الأمريكية | نيقولاس جويات | عزة الخميسى |
| ٦٣٠- | سيرتى الذاتية | أحمد بللو | صبرى محمد حسن |
| ٦٣١- | مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر | نخبة | بإشراف: حسن طلب |
| ٦٣٢- | المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا | دولورس برامون | رانيا محمد |
| ٦٣٣- | الحب وفنونه (شعر) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٦٣٤- | مكتبة الإسكندرية | روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين | مصطفى البهنساوى |
| ٦٣٥- | التثبيت والتكيف فى مصر | جودة عبد الخالق | سمير كريم |
| ٦٣٦- | حج يولندة | جناب شهاب الدين | سامية محمد جلال |
| ٦٣٧- | مصر الخديوية | ف. روبرت هنتر | بدر الرفاعى |
| ٦٣٨- | الديمقراطية والشعر | روبرت بن وارين | فؤاد عبد المطلب |
| ٦٣٩- | فندق الأرق (شعر) | تشارلز سيميك | أحمد شافعى |
| ٦٤٠- | ألكسياد | الأميرة أنّاكومنينا | حسن حبشى |
| ٦٤١- | برتراندرسل (مختارات) | برتراند رسل | محمد قدرى عمارة |
| ٦٤٢- | أقدم لك: داروين والتطور | جوناثان ميلر وبورين فان لون | ممدوح عبد المنعم |
| ٦٤٣- | سفرنامه حجاز (شعر) | عبد الماجد الدريابادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٦٤٤- | العلوم عند المسلمين | هوارد د.تيرنر | فتح الله الشيخ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٦٤٥- | السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية | تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٦- | قصة الثورة الإيرانية | سيهر ذبيح | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٧- | رسائل من مصر | جون نينيه | فتحى العشرى |
| ٦٤٨- | بورخيس | بياتريث سارلو | خليل كلفت |
| ٦٤٩- | الخوف وقصص خرافية أخرى | جى دى موباسان | سحر يوسف |
| ٦٥٠- | الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط | روجر أوين | عبد الوهاب علوب |
| ٦٥١- | ديليسبس الذى لا نعرفه | وثائق قديمة | أمل الصبان |
| ٦٥٢- | آلهة مصر القديمة | كلود ترونكر | حسن نصر الدين |
| ٦٥٣- | مدرسة الطغاة (مسرحية) | إيريش كستنر | سمير جريس |
| ٦٥٤- | أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١) | نصوص قديمة | عبد الرحمن الخميسى |
| ٦٥٥- | أساطير وآلهة | إيزابيل فرانكو | حليم طوسون ومحمود ماهر طه |
| ٦٥٦- | خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان) | ألفونسو ساسترى | ممدوح البستاوى |
| ٦٥٧- | محاكم التفتيش والموريسكيون | مرثيديس غارثيا أرينال | خالد عباس |
| ٦٥٨- | حوارات مع خوان رامون خيمينيث | خوان رامون خيمينيث | صبرى التهامى |
| ٦٥٩- | قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية | نخبة | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٦٦٠- | نافذة على أحدث العلوم | ريتشارد فايفيلد | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦١- | روائع أندلسية إسلامية | نخبة | صبرى التهامى |
| ٦٦٢- | رحلة إلى الجذور | داسو سالديبار | صبرى التهامى |
| ٦٦٣- | امرأة عادية | ليوسيل كليفتون | أحمد شافعى |
| ٦٦٤- | الرجل على الشاشة | ستيفن كوهان وإنا راى هارك | عصام زكريا |
| ٦٦٥- | عوالم أخرى | بول دافيز | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦٦- | تطور الصورة الشعرية عند شكسبير | ولفجانج اتش كليمن | جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب |
| ٦٦٧- | الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى | ألفن جولدنر | على ليلة |
| ٦٦٨- | ثقافات العولمة | فريدريك چيمسون وماساو ميوشى | ليلى الجبالى |
| ٦٦٩- | ثلاث مسرحيات | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ٦٧٠- | أشعار جوستاف أدولفو | جوستاف أدولفو بكر | ماهر البطوطى |
| ٦٧١- | قل لى كم مضى على رحيل القطار؟ | جيمس بولدوين | على عبدالأمير صالح |
| ٦٧٢- | مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال | نخبة | إبتهال سالم |
| ٦٧٣- | ضرب الكليم (شعر) | محمد إقبال | جلال الحفناوى |
| ٦٧٤- | ديوان الإمام الخمينى | آية الله العظمى الخمينى | محمد علاء الدين منصور |
| ٦٧٥- | أثينا السوداء (جـ٢، مج١) | مارتن برنال | بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٦- | أثينا السوداء (جـ٢، مج٢) | مارتن برنال | بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٧- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٨- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٩- | مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) | وليام شكسبير | توفيق على منصور |
| ٦٨٠- | سنوات الطفولة (رواية) | وول شوينكا | سمير عبد ربه |
| ٦٨١- | هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ | ستانلى فش | أحمد الشيمى |
| ٦٨٢- | نجوم حظر التجوال الجديد (رواية) | بن أوكرى | صبرى محمد حسن |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٦٨٣- | سكين واحد لكل رجل (رواية) | ت. م. ألوكو | صبرى محمد حسن |
| ٦٨٤- | الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٥- | الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٦- | امرأة محاربة (رواية) | ماكسين هونج كنجستون | سحر توفيق |
| ٦٨٧- | محبوبة (رواية) | فتانة حاج سيد جوادى | ماجدة العنانى |
| ٦٨٨- | الانفجارات الثلاثة العظمى | فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار | فتح الله الشيخ وأحمد السماحى |
| ٦٨٩- | الملف (مسرحية) | تادووش روجيفيتش | هناء عبد الفتاح |
| ٦٩٠- | محاكم التفتيش فى فرنسا | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩١- | ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩٢- | أقدم لك: الوجودية | ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت | حمدى الجابرى |
| ٦٩٣- | أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة) | حاييم برشيت وآخرون | جمال الجزيرى |
| ٦٩٤- | أقدم لك: دريدا | جيف كولينز وبيل مايبلين | حمدى الجابرى |
| ٦٩٥- | أقدم لك: رسل | ديف روبنسون وجودى جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٦- | أقدم لك: روسو | ديف روبنسون وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٧- | أقدم لك: أرسطو | روبرت ويفين وجودى جروفس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٨- | أقدم لك: عصر التنوير | ليود سبنسر وأندرزيجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٩- | أقدم لك: التحليل النفسى | إيفان وارد وأوسكار زارايت | جمال الجزيرى |
| ٧٠٠- | الكاتب وواقعه | ماريو فرجاش | بسمة عبدالرحمن |
| ٧٠١- | الذاكرة والحداثة | وليم رود فيفيان | منى البرنس |
| ٧٠٢- | الأمثال الفارسية | أحمد وكيليان | محمود علاوى |
| ٧٠٣- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢) | إدوارد جرانفيل براون | أمين الشواربى |
| ٧٠٤- | فيه ما فيه | مولانا جلال الدين الرومى | محمد علاء الدين منصور وآخرون |
| ٧٠٥- | فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام | الإمام الغزالى | عبدالحميد مدكور |
| ٧٠٦- | الشفرة الوراثية وكتاب التحولات | جونسون ف. يان | عزت عامر |
| ٧٠٧- | أقدم لك: ڤالتر بنيامين | هوارد كاليجل وآخرون | وفاء عبدالقادر |
| ٧٠٨- | فراعنة من؟ | دونالد مالكولم ريد | رءوف عباس |
| ٧٠٩- | معنى الحياة | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٧١٠- | الأطفال والتكنولوجيا والثقافة | يان هاتشباى وجوموران إليس | دعاء محمد الخطيب |
| ٧١١- | درة التاج | ميرزا محمد هادى رسوا | هناء عبد الفتاح |
| ٧١٢- | ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ١) | هوميروس | سليمان البستانى |
| ٧١٣- | ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ٢) | هوميروس | سليمان البستانى |
| ٧١٤- | ميراث الترجمة: حديث القلوب | لامنيه | حنا صاوه |
| ٧١٥- | جامعة كل المعارف (جـ١) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٦- | جامعة كل المعارف (جـ٢) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٧- | جامعة كل المعارف (جـ٣) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٨- | جامعة كل المعارف (جـ٤) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٩- | جامعة كل المعارف (جـ٥) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧٢٠- | جامعة كل المعارف (جـ٦) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧٢١- | فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١) | هـ. أ. ولفسون | مصطفى لبيب عبد الغنى |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| ٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى | يشار كمال | الصفصافي أحمد القطورى |
| ٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية | إفرايم نيمنى | أحمد ثابت |
| ٧٢٤- اليسار الفرويدى | بول روبنسون | عبده الريس |
| ٧٢٥- الاضطراب النفسى | جون فيتكس | مى مقلد |
| ٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب | غييرمو غوثاليبس بوستو | مروة محمد إبراهيم |
| ٧٢٧- حلم البحر (رواية) | باچين | وحيد السعيد |
| ٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو | موريس آليه | أميرة جمعة |
| ٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران | صادق زيباكلام | هويدا عزت |
| ٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية | آن جاتى | عزت عامر |
| ٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف | مجموعة من المؤلفين | محمد قدرى عمارة |
| ٧٣٢- قصص بسيطة (رواية) | إنجو شولتسه | سمير جريس |
| ٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية) | وليم شيكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٧٣٤- بونابرت فى الشرق الإسلامى | أحمد يوسف | أمل الصبان |
| ٧٣٥- فن السيرة فى العربية | مايكل كوبرسون | محمود محمد مكى |
| ٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١) | هوارد زن | شعبان مكاوى |
| ٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢) | باتريك ل. آبوت | توفيق على منصور |
| ٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية | جيرار دى جورج | محمد عواد |
| ٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر | جيرار دى جورج | محمد عواد |
| ٧٤٠- خطابات القوة | بارى هندس | مرفت ياقوت |
| ٧٤١- الإسلام وأزمة العصر | برنارد لويس | أحمد هيكل |
| ٧٤٢- أرض حارة | خوسيه لاكوادرا | رزق بهنسى |
| ٧٤٣- الثقافة: منظور دارويني | روبرت أونجر | شوقى جلال |
| ٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر) | محمد إقبال | سمير عبد الحميد |
| ٧٤٥- المأثر السلطانية | بيك الدنبلى | محمد أبو زيد |
| ٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١) | جوزيف أ. شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما | تريفور وايتوك | إيمان عبد العزيز |
| ٧٤٨- تدمير النظام العالمى | فرانسيس بويل | سمير كريم |
| ٧٤٩- إيكولوچيا لغات العالم | ل.ج. كالفيه | باتسى جمال الدين |
| ٧٥٠- الإلياذة | هوميروس | بإشراف: أحمد عتمان |
| ٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى | نخبة | علاء السباعى |
| ٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف | جمال قارصلى | نمر عاروري |
| ٧٥٣- التنمية والقيم | إسماعيل سراج الدين وآخرون | محسن يوسف |
| ٧٥٤- الشرق والغرب | أنّا مارى شيمل | عبدالسلام حيدر |
| ٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين | أندرو ب. دبيكى | على إبراهيم منوفى |
| ٧٥٦- ذات العيون الساحرة | إنريكى خارديبل بونثيلا | خالد محمد عباس |
| ٧٥٧- تجارة مكة | باتريشيا كرون | آمال الروبى |
| ٧٥٨- الإحساس بالعولمة | بروس روبنز | عاطف عبدالحميد |
| ٧٥٩- النثر الأردى | مولوى سيد محمد | جلال الحفناوى |
| ٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون | السيد الأسود | السيد الأسود |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة ( ) | فيرجينيا وولف | فاطمة ناعوت |
| ٧٦٢- المسلم عدواً و صديقًا | ماريا سوليداد | عبدالعال صالح |
| ٧٦٣- الحياة فى مصر | أنريكو بيا | نجوى عمر |
| ٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) | غالب الدهلوى | حازم محفوظ |
| ٧٦٥- ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف) | خواجة الدهلوى | حازم محفوظ |
| ٧٦٦- الشرق المتخيل | تييرى هنتش | غازى برو وخليل أحمد خليل |
| ٧٦٧- الغرب المتخيل | نسيب سمير الحسينى | غازى برو |
| ٧٦٨- حوار الثقافات | محمود فهمى حجازى | محمود فهمى حجازى |
| ٧٦٩- أبناء أحياء | فريدريك هتمان | رندا النشار وضياء زاهر |
| ٧٧٠- السيدة بيرفيكتا | بينيتو بيريث جالدوس | صبرى التهامى |
| ٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا | ريكاردو جويرالديس | صبرى التهامى |
| ٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة | إليزابيث رايت | محسن مصيلحى |
| ٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (جـ٢) | جون فيزر وبول ستيرجز | بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى |
| ٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات | مجموعة من المؤلفين | حسن عبد ربه المصرى |
| ٧٧٥- مرآة العروس | نذير أحمد الدهلوى | جلال الحفناوى |
| ٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١) | فريد الدين العطار | محمد محمد يونس |
| ٧٧٧- الانفجار الأعظم | جيمس إ. ليدسى | عزت عامر |
| ٧٧٨- صفوة المديح | مولانا محمد أحمد ورضا القادرى | حازم محفوظ |
| ٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى |
| ٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ | غلام رسول مهر | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٧٨١- الطريق إلى بكين | هدى بدران | نبيلة بدران |
| ٧٨٢- المسرح المسكون | مارفن كارلسون | جلال عبد المقصود |
| ٧٨٣- العولمة والرعاية الإنسانية | فيك جورج وبول ويلدنج | طلعت السروجى |
| ٧٨٤- الإساءة للطفل | ديفيد أ. وولف | جمعة سيد يوسف |
| ٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان | كارل ساجان | سمير حنا صادق |
| ٧٨٦- المذنبة (رواية) | مارجريت أتوود | سحر توفيق |
| ٧٨٧- العودة من فلسطين | جوزيه بوفيه | إيناس صادق |
| ٧٨٨- سر الأهرامات | ميروسلاف فرنر | خالد أبو اليزيد البلتاجى |
| ٧٨٩- الانتظار (رواية) | هاجين | منى الدروبى |
| ٧٩٠- الفرانكفونية العربية | مونيك بونتو | جيهان العيسوى |
| ٧٩١- العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة | محمد الشيمى | ماهر جويجاتى |
| ٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ | منى ميخائيل | منى إبراهيم |
| ٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل | جون جريفيس | رءوف وصفى |
| ٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢) | هوارد زن | شعبان مكاوى |
| ٧٩٥- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١) | نخبة | على عبد الرءوف البمبى |
| ٧٩٦- آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن | نعوم تشومسكى | حمزة المزينى |
| ٧٩٧- الرؤية فى ليلة معتمة (شعر) | نخبة | طلعت شاهين |
| ٧٩٨- الإرشاد النفسى للأطفال | كاترين جيلدرد وديفيد جيلدرد | سميرة أبو الحسن |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧٩٩- | سلم السنوات | آن تيلر | عبد الحميد فهمى الجمال |
| ٨٠٠- | قضايا فى علم اللغة التطبيقى | ميشيل ماكارثى | عبد الجواد توفيق |
| ٨٠١- | نحو مستقبل أفضل | تقرير دولى | بإشراف: محسن يوسف |
| ٨٠٢- | مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية | ماريا سوليداد | شرين محمود الرفاعى |
| ٨٠٣- | التغير والتنمية فى القرن العشرين | توماس باترسون | عزة الخميسى |
| ٨٠٤- | سوسيولوجيا الدين | دانييل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام | درويش الحلوجى |
| ٨٠٥- | من لا عزاء لهم (رواية) | كازو إيشيجورو | طاهر البربرى |
| ٨٠٦- | الطبقة العليا المتوسطة | ماجدة بركة | محمود ماجد |
| ٨٠٧- | يحى حقى: تشريح مفكر مصرى | ميريام كوك | خيرى دومة |
| ٨٠٨- | الشرق الأوسط والولايات المتحدة | ديفيد دابليو ليش | أحمد محمود |
| ٨٠٩- | تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١) | ليو شتراوس وجوزيف كروبسى | محمود سيد أحمد |
| ٨١٠- | تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢) | ليو شتراوس وجوزيف كروبسى | محمود سيد أحمد |
| ٨١١- | تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢) | جوزيف أ شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٨١٢- | تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية | ميشيل مافيزولى | فريد الزاهى |
| ٨١٣- | لم أخرج من ليلى (رواية) | آنى إرنو | نورا أمين |
| ٨١٤- | الحياة اليومية فى مصر الرومانية | نافتال لويس | آمال الروبى |
| ٨١٥- | فلسفة المتكلمين (مج٢) | هـ. أ. ولفسون | مصطفى لبيب عبدالغنى |
| ٨١٦- | العدو الأمريكى | فيليب روچيه | بدر الدين عرودكى |
| ٨١٧- | مائدة أفلاطون: كلام فى الحب | أفلاطون | محمد لطفى جمعة |
| ٨١٨- | الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١) | أندريه ريمون | ناصر أحمد وباتسى جمال الدين |
| ٨١٩- | الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢) | أندريه ريمون | ناصر أحمد وباتسى جمال الدين |
| ٨٢٠- | ميراث الترجمة: هملت (مسرحية) | وليم شكسبير | طانيوس أفندى |
| ٨٢١- | هفت بيكر (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٨٢٢- | فن الرباعى (شعر) | نخبة | محمد نور الدين عبد المنعم |
| ٨٢٣- | وجه أمريكا الأسود (شعر) | نخبة | أحمد شافعى |
| ٨٢٤- | لغة الدراما | دافيد برتش | ربيع مفتاح |
| ٨٢٥- | ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) | ياكوب بوكهارت | عبد العزيز توفيق جاويد |
| ٨٢٦- | ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ٢) | ياكوب بوكهارت | عبد العزيز توفيق جاويد |
| ٨٢٧- | أهل مطروح البدو والمستوطنون والذين يقضون الصيف | دونالد پ.كول وثريا تركى | محمد على فرج |
| ٨٢٨- | ميراث الترجمة: النظرية النسبية | ألبرت أينشتين | رمسيس شحاتة |
| ٨٢٩- | مناظرة حول الإسلام والعلم | إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى | مجدى عبد الحافظ |
| ٨٣٠- | رق العشق | حسن كريم بور | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٣١- | ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة | ألبرت أينشتين وليو پولد إنفلد | محمد النادى وعطية عاشور |
| ٨٣٢- | تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣) | جوزيف أ شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٨٣٣- | الفلسفة الألمانية | فرنر شميدرس | محسن الدمرداش |
| ٨٣٤- | كنز الشعر | نبيح الله صفا | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٣٥- | تشيخوف: حياة فى صور | بيتر أوربان | علاء عزمى |
| ٨٣٦- | بين الإسلام والغرب | مرثيدس غارثيا | ممدوح البستاوى |

| | | |
|---|---|---|
| ٨٣٧- عناكب فى المصيدة | ناتاليا فيكو | على فهمى عبدالسلام |
| ٨٣٨- فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى | نعوم تشومسكى | لبنى صبرى |
| ٨٣٩- أقدم لك: النظرية النقدية | ستيوارت سين وبورين فان لون | جمال الجزيرى |
| ٨٤٠- الخواتم الثلاثة | جوتهولد ليسينج | فوزية حسن |
| ٨٤١- هملت: أمير الدانمارك | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٨٤٢- منظومة مصيبت نامه (مج٢) | فريد الدين العطار | محمد محمد يونس |
| ٨٤٣- من روائع القصيد الفارسى | نخبة | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٤٤- دراسات فى الفقر والعولمة | كريمة كريم | سمير كريم |
| ٨٤٥- غياب السلام | نيكولاس جويات | طلعت الشايب |
| ٨٤٦- الطبيعة البشرية | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٨٤٧- الحياة بعد الرأسمالية | مايكل ألبرت | أحمد محمود |
| ٨٤٨- ميراث الترجمة: تاريخ الدولة العربية | يوليوس فلهوزن | عبد الهادى أبو ريدة |
| ٨٤٩- سونيتات شكسبير | وليم شكسبير | بدر توفيق |
| ٨٥٠- الخيال، الأسلوب، الحداثة | مقالات مختارة | جابر عصفور |
| ٨٥١- ميرات الترجمة: الطب التجريبى | كلود برنار | يوسف مراد |
| ٨٥٢- العلم والحقيقة | ريتشارد دوكنز | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٨٥٣- العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١) | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٨٥٤- العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢) | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٨٥٥- فهم الاستعارة فى الأدب | جيرارد ستيم | محمد أحمد حمد |
| ٨٥٦- القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى | فرانثسكو ماركيث يانو بيانويا | عائشة سويلم |
| ٨٥٧- نادجا (رواية) | أندريه بريتون | كامل عويد العامرى |
| ٨٥٨- جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية | ثيو هرمانز | بيومى قنديل |
| ٨٥٩- السياسة فى الشرق القديم | إيف شيمل | مصطفى ماهر |
| ٨٦٠- مصر وأوروبا | القاضى فان بملن | لطيفة سالم |
| ٨٦١- الإسلام والمسلمون فى أمريكا | جين سميث | محمد الخولى |
| ٨٦٢- ببغاء الكاكاتو | أرتور شنيتسلر | محسن الدمرداش |
| ٨٦٣- لقاء بالشعراء | على أكبر دلفى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٤- أوراق فلسطينية | دورين إنجرامز | عبد الرحيم الرفاعى |
| ٨٦٥- فكرة الثقافة | تيرى إيجلتون | شوقى جلال |
| ٨٦٦- رسائل خمس فى الآفاق والأنفس | مجموعة من المؤلفين | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٧- المهمة الاستوائية | ديفيد مايلو | صبرى محمد حسن |
| ٨٦٨- الشعر الفارسى المعاصر | ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٩- تطور الثقافة | روبن دونبار وآخرون | شوقى جلال |
| ٨٧٠- عشر مسرحيات (جـ١) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٨٧١- عشر مسرحيات (جـ٢) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٨٧٢- كتاب الطاو | لاوتسو | محسن فرجانى |
| ٨٧٣- معلمون لمدارس المستقبل | تقرير صادر عن اليونسكو | بهاء شاهين |
| ٨٧٤- النهر الخالد (مج١) | جاويد إقبال | ظهور أحمد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٨٧٥- | النهر الخالد (مج٢) | جاويد إقبال | ظهور أحمد |
| ٨٧٦- | دراسات فى الموسيقى الشرقية (جـ١) | هنرى جورج فارمر | أمانى المنياوى |
| ٨٧٧- | أدب الجدل والدفاع فى العربية | موريتس شتينشنيدر | صلاح محجوب |
| ٨٧٨- | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١) | تشارلز دوتى | صبرى محمد حسن |
| ٨٧٩- | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢) | تشارلز دوتى | صبرى محمد حسن |
| ٨٨٠- | الواحات المفقودة | أحمد حسنين بك | عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه |
| ٨٨١- | التنويريون ودورهم فى خدمة المجتمع | جلال آل أحمد | هويدا عزت |
| ٨٨٢- | ميراث الترجمة: أغانى شيراز (جـ١) | حافظ الشيرازى | إبراهيم الشواربى |
| ٨٨٣- | ميراث الترجمة: أغانى شيراز (جـ٢) | حافظ الشيرازى | إبراهيم الشواربى |
| ٨٨٤- | تعلم الأطفال الصغار | باربرا تيزار ومارتن هيوز | محمد رشدى سالم |
| ٨٨٥- | روح الإرهاب | جان بودريار | بدر عروبكى |
| ٨٨٦- | الترجمة والإمبراطورية | دوجلاس روبنسون | ثائر ديب |


طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٤٠٢٨ / ٢٠٠٥




# الترجمة والإمبراطورية

## نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية

عادةً ما انطلق الباحثون فى الترجمة من اللغة، ومن الاختلاف بين اللغات، ومن المصاعب التى تكتنف نقل الرسائل من لغة معينة إلى نظام نحوى وتداولى جديد فى لغة أخرى. ولم يدرس هؤلاء بالطبع أسس اللغة الثقافية، غير أنهم ظلوا ينحونها جانبا حتى فترة قريبة جدا، ويعتبرونها هامشية بالنسبة لدراسات الترجمة، أو يكتفون فى أحسن الأحوال بالإشارة إلى حضورها فى الأنظمة اللغوية على ذلك النحو الذى يجعل دراسة اللغة دراسةً للثقافة. غير أن تلك الجماعات التى راحت تدرس الأنظمة المتعددة والترجمة فى إنجلترا وإسرائيل وبلدان أخرى منذ سبعينيات القرن العشرين، كانت من بين أوائل الذين وسعوا مناهجهم ذلك التوسيع الحاسم، بحيث يطاول لا الاعتبارات الثقافية وحدها، بل الاعتبارات الاجتماعية والسياسية أيضًا، فقد نظر هؤلاء إلى المعايير الأيديولوجية وأنظمة
الاجتماعية المختلفة مثل الرعاية، حيث يمكن القول بحق: إنهم مه
الدرب أمام إدراك أن الدراسات ما بعد الكولونيالية التى تتناول التوا
بين الثقافات قبل قيام الإمبراطورية، وفى أثنائها، وبعدها هى
جوهرها أشكال من دراسات الترجمة ذات توجه ثقافى وسيا

اللوحة لبول كلي • تصميم الغلاف عمرو الكفراوي